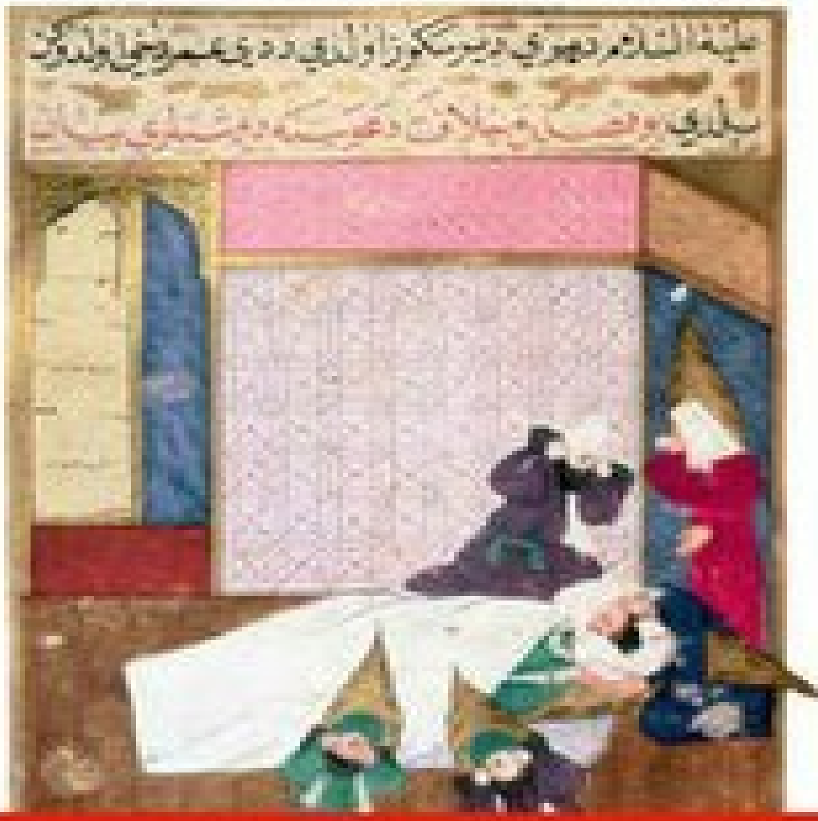
HELA OUARDI

Les derniers jours de Muhammad



Enquête sur la mort mystérieuse du Prophète

Albin Michel

ISBN : 978-2-226-38922-0

À la mémoire de ma grand-mère Doriya

À Ali en témoignage de ma profonde reconnaissance

« Nous n’avons donné l’immortalité à nul homme avant toi. Seraient-ils immortels, alors que tu mourras ? »

Coran, sourate 21 « Les Prophètes », verset 34

« C’est ici un livre de bonne foi, lecteur. »

Montaigne

PROLOGUE

« Dessine-moi un prophète »

« Dis : Je ne suis qu'un mortel semblable à vous. »

Coran, sourate 18 « La Caverne », verset 110

Médine, lundi 8 juin 632[1]. Le soleil à son zénith enflamme l'horizon. La chaleur de cette journée d'été en Arabie semble bien clémente comparée à la fièvre qui consume le corps de Muhammad. Allongé sur son lit, Abûl Qâcim, comme aiment à l'appeler ses amis intimes, agonise. Depuis quelques jours déjà, sa famille et ses Compagnons savent que le Prophète se meurt. Une ambiance lourde pèse sur Médine, la tension est partout palpable. Muhammad ne sait rien de ce qui se passe dehors ; cela fait un moment qu'il est devenu l'otage de son lit. Mais il devine à l'agitation de ses Compagnons et de ses femmes qu'on vient le voir pour savoir s'il respire encore. Lui est ailleurs, ne pensant qu'au moment où il sera délivré des affres de cette agonie. L'homme n'a même plus la force de gémir. En silence, il implore Dieu de l'appeler auprès de lui.

Ce jour-là pourtant, l'ambiance est étrangement calme. Muhammad est seul avec sa femme ʻAïsha. Le père de celle-ci, Abû Bakr, ami du Prophète et futur premier calife, lui rend une visite furtive très tôt le matin puis part vers sa maison de Sonh, non loin de Médine. ʻUmar, autre Compagnon de la garde rapprochée et futur deuxième calife, est dehors dans la mosquée attenante à la chambre de Muhammad, faisant les cent pas devant la porte, en serrant son sabre d'une main tremblante. Les Ansars[2] de Médine, réunis autour de Saʻd Ibn ʻUbâda, se retirent à la *saqîfa*[3] du clan des Banû Sâʻida où, à l'abri de la chaleur et des regards indiscrets, ils se préparent déjà à l'après-Muhammad.

À la fin de la journée, la tête posée sur le giron de ʻAïsha, le Prophète quitte ce monde. La nouvelle s'abat sur Médine comme un grondement de tonnerre qui déchire le ciel. Les musulmans accourent affolés vers la maison d'Abûl Qâcim. On se souvient des paroles du Prophète disant aux nouveaux convertis qu'il venait leur annoncer l'imminence de l'apocalypse. Les uns, incrédules, crient : « Il ne peut pas être mort ! N'a-t-il pas dit qu'il serait notre Témoin le jour du Jugement dernier ? » Les autres, terrifiés, murmurent : « L'Heure est arrivée. » Un tumulte s'élève devant la porte de la chambre du Prophète. On hurle, on pleure, on se bouscule ; les visages sont congestionnés

par la chaleur et l'effroi. Voyant l'agitation de la foule, 'Umar lance de sa voix tonitruante : « Gare à vous, malheureux ! L'Envoyé de Dieu est toujours vivant ! Vous allez voir le Prophète revenir et couper les bras et les jambes de tous ceux qui ont prétendu qu'il était mort ! » Tout en parlant, il bat l'air en agitant les bras et fait vibrer le sol sous ses pieds. L'exhibition de la force est pour 'Umar un imparable moyen de persuasion.

Arrivé entre-temps à Médine, Abû Bakr s'engouffre rapidement dans la chambre funèbre ; il pose un baiser sur le front du Prophète et ressort aussitôt. Il essaye de calmer la fureur de 'Umar et, imperturbable, s'adresse à la foule : « Écoutez-moi ! Que ceux qui adorent Muhammad sachent que Muhammad est mort. Que ceux qui adorent Dieu sachent que Dieu est éternel et ne meurt jamais. » Il poursuit : « Dieu nous dit dans le Coran : *Muhammad n'est qu'un prophète. Des prophètes ont vécu avant lui. Retourneriez-vous sur vos pas s'il mourait ou s'il était tué ?* (3:144)[4] » Curieusement, ce verset du Coran, personne, pas même 'Umar, ne se souvient de l'avoir entendu auparavant ! Sur ces paroles d'Abû Bakr, tout le monde se tait et la foule se disperse ; chacun s'enferme chez lui dans l'angoisse de ce qui va arriver. Un silence de plomb tombe sur Médine ; on n'entend plus que des aboiements continus qui se traînent au loin…

Deux jours après sa mort, le Prophète n'est toujours pas enterré. Son cadavre couvert de son manteau est abandonné depuis lundi. Ce n'est que dans la nuit de mercredi que la famille d'Abûl Qâcim se résout enfin à commencer les préparatifs des obsèques. Tard dans la soirée, 'Alî, cousin et gendre de Muhammad, entre dans la chambre funèbre accompagné d'autres membres de la famille : 'Abbâs, l'oncle du Prophète, ses deux fils Fadhl et Qutham, 'Aqîl, le frère de 'Alî, ainsi qu'Oussâma Ibn Zayd, l'affranchi bien-aimé de Muhammad, et Shoqrân, son serviteur.

Conformément aux consignes de Muhammad, c'est 'Alî qui dirige la toilette mortuaire ; les funérailles ont lieu le soir même. 'Aïsha dira qu'elle ne s'est aperçue qu'on enterrait son mari qu'en entendant le bruit des pioches au milieu de la nuit. Mais comment se fait-il qu'elle ne soit pas prévenue de l'enterrement de son époux ? Où se trouve-t-elle à ce moment ? Le Prophète n'est-il pas mort dans sa chambre ? Et où sont passés Abû Bakr et 'Umar, les deux futurs califes ? Tous les Compagnons de Muhammad semblent s'être volatilisés. Au moment de creuser la tombe du Prophète, même le fossoyeur attitré des Émigrants[I], Abû 'Ubayda Ibn al-Jarrâh, est étrangement introuvable.

Pourquoi Muhammad n'est-il pas enterré le jour même de son décès comme l'ordonnait le Prophète qui prescrivait à ses coreligionnaires d'ensevelir rapidement leurs morts ? Aucun livre de la Tradition musulmane ne donne la moindre information sur ce trou noir de deux jours au cours desquels le cadavre de l'Envoyé de Dieu est abandonné. La Tradition, d'habitude si bavarde, si bien informée des moindres détails de la vie du Prophète et de ses Compagnons, devient à ce sujet brusquement amnésique et muette. Pendant plus de deux jours, la scène de l'Histoire se vide soudainement des nombreux acteurs qui s'y agitaient quelques minutes plus tôt. Comme dans une pièce tragique, seul reste au milieu de la scène le corps sans vie d'un homme étendu sur son lit.

De lundi à la nuit de mercredi, le temps des hommes semble ainsi « suspendre son vol ». Le temps de la nature, lui, poursuit son cheminement implacable : le cadavre de Muhammad commence à se décomposer ; on sent dans l'air enfermé de sa chambre un souffle de charogne qui emplit toute la maison. Comble de l'ironie : l'homme était un amateur passionné de parfums raffinés. Sous le manteau qui le couvre, et dans l'indifférence générale, Muhammad tombe en pourriture.

Comment expliquer cet affront fait au Prophète dont le corps, laissé à l'abandon, offre le spectacle obscène et affreux de sa putréfaction ? Les intrigues politiques et la course au califat occupent-elles autant les esprits pour que l'on oublie la dépouille du maître et qu'on lui refuse ce soin minimum qu'on doit à la dignité humaine ? Autant de questions auxquelles ce livre tente de répondre en menant une « enquête » sur les dernières semaines de la vie de Muhammad, son agonie et les heures suivant sa mort. La reconstitution que nous proposons soulève de nombreuses autres interrogations car la fin de Muhammad est pleine de mystères : pourquoi a-t-il été empêché de dicter son testament trois jours avant son décès ? De quoi est-il mort au juste ?

L'image tragique de l'abandon du cadavre du Prophète par ses amis les plus proches, qui, plus tard, s'imposeront comme ses successeurs au nom de cette relation privilégiée avec lui, figure chez les auteurs musulmans les plus orthodoxes ; cette image funeste hanterait encore l'inconscient collectif des musulmans. Elle est, en effet, aux antipodes de l'adoration exacerbée dont le Prophète fait de nos jours l'objet. Sans doute la première génération des musulmans ne considérait-elle pas Muhammad comme un personnage sacré ; lui-même a revendiqué de n'être qu'un mortel parmi les mortels, comme le lui ordonne Allâh dans le Coran : « *Dis : Je ne suis qu'un mortel semblable à vous* » (18:110). Aujourd'hui, l'adoration des musulmans pour leur Prophète est poussée à un tel paroxysme qu'une véritable obsession du blasphème entoure le personnage. La vénération dont il est aujourd'hui auréolé l'a en quelque sorte fossilisé.

Nous sommes si loin de l'époque de Muhammad. En mille quatre cents ans, il est devenu pour beaucoup une abstraction si puissante qu'elle résiste à toute tentative de représentation. Ainsi, si les caricatures de Muhammad ont provoqué un profond malaise chez les musulmans, au point d'entraîner des réactions de démence meurtrière, ce n'est pas parce qu'elles se moquent du Prophète mais parce que ces dessins espiègles mettent le doigt sur ce que nous pensons être le point faible de l'islam : son refus de la représentation du Prophète[5]. À l'ère de l'image, l'aniconisme en islam n'est plus simplement un dogme religieux obsolète mais le symptôme flagrant d'un anachronisme – auquel la riposte violente aux caricatures de Muhammad donne aujourd'hui un relief tragique.

On aurait tort d'imputer l'acte meurtrier supposé venger le Prophète à quelques individus aux « cerveaux gangrénés », dirait Voltaire : ces « loups solitaires » sont moins solitaires qu'on ne le croit ; ils sont la partie visible de cet immense iceberg qu'est le conformisme religieux, complice silencieux du crime. En effet, les musulmans qui pensent (plus ou moins sincèrement) qu'il est inadmissible de répondre à un crayon par un fusil mitrailleur trouvent tout aussi inadmissible qu'on caricature leur Prophète, qu'on le représente même. En réalité, l'islam des musulmans dits

« modérés », comme l'islam millénariste des fanatiques tueurs en série, porte le fardeau d'un même tabou : l'interdit de la représentation du Prophète[6]. Tous les musulmans, les violents et les non-violents, se sont ainsi sentis incapables de répondre à la caricature par la publication par exemple d'images sublimées de Muhammad : ils ne le peuvent pas car leur religion ne le permet pas[7]. Ce rapport à l'image est le symptôme plus profond d'un rapport complexe à la mémoire[8]. Seule la reconstitution historique patiente et objectivée permettrait de dépasser la dichotomie du « modéré » et de l'« intégriste » séparant d'une manière aussi manichéenne qu'imaginaire le « bon » du « mauvais » musulman ; ces deux camps, s'accusant mutuellement de défigurer l'islam, finissent toujours par se neutraliser. Le problème des musulmans n'est-il pas que leur Prophète est devenu un homme sans ombre, un être déshumanisé, écarté de l'Histoire et de la représentation ? Et si la réforme de l'islam devait être non pas théologique mais esthétique ?

Ce livre tente précisément de tracer le portrait d'un homme de chair et d'os, de dessiner les contours d'une figure humanisée du Prophète (et par là même de son entourage). Or, quoi de mieux pour approcher son humanité que de se pencher sur les derniers instants de l'homme qui, prisonnier de son corps malade, prend la mesure de sa vulnérabilité ? Nous retrouvons ainsi dans le récit de la fin de vie de Muhammad tous les lieux communs de la chute d'un souverain puissant : une autorité qui décline au lendemain d'une défaite militaire face aux Byzantins ; des tentatives d'assassinat ; l'intervention excessive de son entourage familial dans les affaires politiques et sa bataille rangée, à l'heure de son agonie, pour hériter de son pouvoir et de son immense fortune. Au centre d'un tourbillon de convoitises, Muhammad est un homme seul confronté à l'ambition dévorante de ses Compagnons. Et on en arrive à l'éternel constat : la religion est souvent le paravent d'ambitions humaines.

L'analyse de l'attitude des Compagnons les plus proches (notamment Abû Bakr et 'Umar, les candidats à sa succession) qui s'agitent fébrilement autour du lit du Prophète moribond permet par ailleurs de faire la lumière sur les conditions douloureuses dans lesquelles l'autorité politique en islam a émergé. Les signes avant-coureurs des discordes et luttes fratricides qui déchirent les musulmans depuis des siècles sont déjà perceptibles lors de l'agonie de Muhammad.

Par la reconstitution des derniers jours de la vie de Muhammad, nous souhaitons donc ici extirper l'homme enseveli sous la légende héroïco-religieuse et le restituer à l'Histoire, donc « au temps du monde », dirait l'orientaliste Jacques Berque[9]. Cette démarche s'est imposée à nous comme une évidence car, comme le soulignait déjà Ernest Renan, Muhammad est un « personnage réellement historique[10] ». Rappelons qu'il était le contemporain d'Héraclius, l'empereur de Byzance, de Dagobert Ier, le roi des Francs, et du pape Boniface V. Or, on constate que les racines historiques de l'islam sont en train de s'enliser dans les sables mouvants du dogmatisme. Au fil des siècles, l'islam semble s'être enfermé dans une « représentation absolue » qui fait qu'aujourd'hui, souligne l'historienne de l'islam Jacqueline Chabbi, cette religion « refuse d'accorder son raisonnement au temps des autres[11] ». N'acceptant de se regarder que dans le miroir complaisant de leur propre

Tradition, les musulmans croient pouvoir condenser leur histoire, et même leur avenir, dans une illusion d'éternité et d'infaillibilité.

Faute de pouvoir s'assumer comme temporalité humaine, l'islam semble même avancer à pas sûrs vers le chemin de la sortie de l'Histoire – la même sortie de l'Histoire à laquelle la religion naissante a été confrontée il y a quatorze siècles le jour où Muhammad est mort. En effet, si l'épisode final de la vie du Prophète nous paraît intéressant à explorer, c'est parce qu'il nous place devant l'instant décisif où l'islam a véritablement négocié une « fin de l'Histoire » : pour ses contemporains, Muhammad venait annoncer la fin des temps, dont sa mort devait fatalement constituer le signe avant-coureur.

Véritable crise qui a mis en jeu la survie même de l'islam, la mort de Muhammad est un épisode qui semble cristalliser les racines du malaise de l'islam dans la civilisation moderne et fournir ainsi les éléments d'une réflexion sur l'attitude actuelle de certains musulmans qui, animés de folie millénariste, et empressés de sortir de l'Histoire, tentent d'entraîner le monde dans l'apocalypse dont ils nous imposent, dans des mises en scène cauchemardesques, le spectacle horrifiant. Ces antéchrists qui semblent surgir d'un autre âge, dont l'intolérance, la rage iconoclaste, la cruauté sans nom nous soulèvent le cœur, ne sont pas seulement l'incarnation d'une dérive fanatique ; ces musulmans semblent réactualiser sauvagement l'imaginaire eschatologique originel qui a sans doute fondé la croyance religieuse en islam.

La reconstitution proposée dans cet ouvrage est entièrement fondée sur le Coran et sur les sources de la Tradition musulmane, aussi bien sunnites que shiites, qui contiennent une masse prodigieuse de relations et d'informations relatives à l'agonie du Prophète et à sa mort[12]. Nous nous basons sur la confrontation des différents récits rapportés dans les livres de collection de hadiths, les *Sîra* (biographies) les plus anciennes du Prophète ainsi que sur les exégèses du Coran, les nombreuses chroniques et ouvrages consacrés aux Compagnons de Muhammad. Il faut noter que toute cette prolifique Tradition est postérieure de plus d'un siècle aux événements qu'elle relate[13]. Hormis leur caractère tardif, les sources de la Tradition musulmane présentent des caractéristiques littéraires assez singulières : un même événement est relaté sous la forme de plusieurs récits fragmentés émanant d'informateurs différents. Dans ces livres « à plusieurs voix », l'auteur se contente de juxtaposer les versions quand bien même elles seraient divergentes voire contradictoires. L'exemple le plus éloquent est celui de 'Aïsha qui affirme tour à tour que son mari a été empoisonné et qu'il est mort d'une pleurésie. Notre travail vise à réunir les morceaux du puzzle pour donner une forme narrative suivie aux récits éclatés et aux versions divergentes qu'on relève chez les traditionnistes musulmans.

Certes, l'historiographie musulmane, notamment la biographie du Prophète, est dominée par des motifs apologétiques et religieux. Toutefois, et c'est là un grand paradoxe, elle semble préoccupée par la construction d'une certaine vérité historique. On est ainsi surpris de constater que des faits gênants pour la mémoire de la famille et des Compagnons de Muhammad ont été maintenus dans des

ouvrages censés présenter une image idéalisée, voire sacralisée de la première génération des musulmans. En effet, le caractère apologétique de la Tradition musulmane n'exclut pas une dimension profondément subversive et iconoclaste, qui n'est pas seulement le fait de la littérature shiite (qui s'est développée en marge et en opposition à l'histoire officielle)[14]. À l'intérieur même de la tradition sunnite, on constate plus d'une fois que l'histoire sacrée n'a pas été totalement « aseptisée ». L'attitude des deux Compagnons de Muhammad, Abû Bakr et 'Umar, durant l'agonie du Prophète et les premières heures qui ont suivi sa mort est compromettante pour la mémoire des deux premiers califes. Certains détails (parfois sordides), aujourd'hui passés sous silence, n'ont visiblement pas subi d'arrangement, ce qui serait la preuve de leur haut degré d'authenticité.

La fiabilité de telles informations se trouve confirmée par une étonnante convergence entre les sources sunnites et shiites réputées antagonistes. C'est précisément dans ces lieux de convergence qu'on se sent être au plus près d'un noyau de vérité historique. Comme le recommande Mohammed-Ali Amir-Moezzi, on a intérêt à examiner les « archives de l'opposition » qui « demeurent insuffisamment connues » car les « assertions shiites ne sont pas que de simples élucubrations forgées par la frustration de l'échec[15] ». C'est pour cette raison que nous avons pris le parti dans cet ouvrage de confronter les récits sunnites et shiites relatifs aux derniers jours de Muhammad.

En somme, notre récit tient sa nouveauté à la fois de la confrontation inédite de ces sources et de la linéarité dans lesquelles nous les replaçons[16]. L'agencement chronologique que nous proposons permet de hisser la compréhension de l'épisode capital des derniers jours de Muhammad hors de la masse confuse de données disparates fournies par la Tradition. Ainsi replacés sur l'axe du temps dans un ordre nouveau et raisonné, les faits parlent d'eux-mêmes.

Nous savons que ce livre n'est qu'une tentative utopique de quarrer le cercle et qu'il ne débouchera que sur une approximation ; toute quête scientifique tend vers un horizon de vérité qui recule au fur et à mesure que le chercheur avance. Finalement, la situation de l'historien n'est pas plus désespérée que celle du mathématicien courant derrière les décimales imprévisibles de pi ou celle du physicien qui, cherchant à capter la matière, ne rencontre que des formes : de même, l'historien ne tient de l'Histoire que sa forme en devenir, c'est-à-dire l'emboîtement infini et toujours en expansion de ses représentations.

I. Les Mecquois réfugiés à Médine.

I

Tabûk, la dernière expédition

Après son émigration vers Médine en 622, Muhammad cesse d'être le prédicateur pacifique qui appelle les habitants de La Mecque à la foi monothéiste. Il mène désormais des offensives incessantes pour ramener sceptiques et infidèles sur le chemin d'Allâh[1]. Les nombreux exploits militaires et le butin considérable récolté dans les différentes razzias décuplent la force et la détermination de celui qui est devenu sans conteste l'homme le plus puissant et le plus riche du Hijâz. Même les plus hauts seigneurs païens de Quraysh, ses ennemis irréductibles, finissent par s'incliner. Ainsi, après avoir signé des pactes de paix avec les grandes tribus de l'Arabie, le Prophète décide désormais d'orienter ses dernières expéditions militaires vers le nord.

Son but ? La conquête de Jérusalem dans une perspective eschatologique. Muhammad a en effet été mis au défi par certains juifs de leur apporter des preuves de sa sincérité : « Si tu es un vrai prophète, lui disent-ils, tu dois aller en Syrie (al-Shâm[2]) car le droit chemin (*al-haqq*) est en Syrie, qui est la terre du Jugement dernier et la terre des prophètes[3]. » Cette injonction incite donc Muhammad à concevoir le projet d'affronter le puissant Empire byzantin sur son territoire. Mais l'entreprise est pour le moins audacieuse car l'armée musulmane n'a pas les moyens de se mesurer à Byzance ; elle en recevra la preuve à deux reprises : à Mo'ta en 629 et à Tabûk en 631.

Au mois de jumâda 1er de l'an 8 (septembre 629), Muhammad ordonne l'expédition de Mo'ta, situé à quinze kilomètres au sud d'al-Karak dans l'actuelle Jordanie, à l'est de la mer Morte. Le Prophète dépêche une armée de trois mille hommes pour aller combattre les *Rûm* (Byzantins). La décision de déclarer la guerre à Byzance est provoquée par l'assassinat d'al-Hârith Ibn 'Umayr, l'émissaire envoyé par le Prophète au roi de Busrâ, qui a été intercepté puis éliminé par Shurahbîl, le chef ghassanide de Balqâ' gouvernant au nom d'Héraclius, empereur de Byzance. En réaction à ce meurtre, le Prophète lève une armée contre les *Rûm*[4], dont il confie le commandement à son affranchi et ex-fils adoptif Zayd Ibn al-Hâritha, avec une consigne claire : « Si Zayd est tué, je veux que Ja'far Ibn Abî Tâlib prenne le commandement ; si celui-ci est tué à son tour, qu'il soit remplacé par 'Abd-Allâh Ibn Rawâha[5]. » En prévoyant ces deux remplaçants, Muhammad est surtout conscient de la difficulté de cette campagne militaire et des risques importants encourus par ses soldats. Effectivement, les Byzantins massacrent l'armée du Prophète et un très grand nombre de musulmans

meurent à Mo’ta, dont les trois chefs désignés par Muhammad, Zayd Ibn al-Hâritha, ‘Abd-Allâh Ibn Rawâha ainsi que Ja‘far Ibn Abî Tâlib[6]. Il faut dire que le déséquilibre des forces entre les deux armées (trois mille hommes du côté musulman face à cent mille Byzantins) est considérable[7].

Devant l’ampleur du désastre, Khâlid Ibn al-Walîd prend lui-même le commandement et continue à se battre courageusement durant trois jours. Ce vaillant guerrier aura brisé neuf sabres dans les combats sanglants de Mo’ta[8]. Toutefois, son génie militaire ne peut empêcher la débâcle ; il ordonne aux soldats de se retirer. Muhammad approuve la décision et félicite celui qu’il surnomme « le glaive dégainé d’Allâh[9] », qu’il tient incontestablement pour le stratège le plus doué de ses Compagnons et dont la renommée a franchi les frontières de l’Arabie[10]. C’est le Prophète lui-même qui se rend à l’entrée de Médine pour accueillir son armée défaite ; à cheval, il porte dans ses bras le petit ‘Abd-Allâh, fils de son cousin Ja‘far Ibn Abî Tâlib[11]. Mécontents, les musulmans reçoivent les soldats vaincus sous les huées ; ils leur jettent du sable au visage en criant : « Fuyards ! Vous avez déserté le chemin du combat pour Allâh[12] ! »

La débâcle de Mo’ta ne dissuade pourtant pas Muhammad de refaire une deuxième tentative de conquête dirigée vers la Syrie. Peu de temps après la prise de La Mecque (ramadan an 8/ janvier 630), il ordonne l’expédition de Tabûk au mois de *rajab* de l’an 9 (septembre-octobre 630)[13]. Après la défaite catastrophique de Mo’ta, Muhammad fait cette fois le choix d’une percée plus prudente vers le nord. Il aurait appris que l’empereur byzantin Héraclius préparait en Syrie une offensive contre lui[14]. Le Prophète prend très au sérieux la menace et décide d’aller au-devant, se dirigeant vers Tabûk au nord-ouest de l’Arabie, à six cents kilomètres de Médine. L’armée que lève Muhammad est, dit-on, la plus grande jamais réunie en Arabie : des dizaines de milliers d’hommes et dix mille chevaux[15]. C’est le Prophète en personne qui prend le commandement des troupes.

Ce sera la dernière expédition de Muhammad, la plus onéreuse et la plus pénible également. Pour financer la campagne, il mobilise toute l’Arabie[16]. Le richissime ‘Uthmân Ibn ‘Affân, futur troisième calife, dépense à cette occasion la somme la plus colossale jamais rassemblée jusque-là : dix mille dinars, sans compter les chameaux et les chevaux[17]. Surnommé « l’homme aux deux lumières » car il a été deux fois gendre du Prophète, ‘Uthmân reçoit en guise de récompense pour sa générosité une prière personnalisée de Muhammad qui dit : « Ô mon Dieu, soyez satisfait de ‘Uthmân car moi je suis satisfait de lui[18]. » Une scène un peu étonnante montre Muhammad en train d’embrasser la somme d’argent que l’opulent Ibn ‘Affân vient déposer dans son giron et disant : « À partir de ce jour, ‘Uthmân est absous de tous ses péchés[19]. » Tous les autres Compagnons contribuent généreusement au financement de l’expédition de Tabûk et les femmes donnent leurs bijoux[20]. Parmi les donateurs les plus prodigues, la Tradition cite également ‘Abd-al-Rahmân Ibn ‘Awf ; le Prophète surnommera ‘Uthmân et ce dernier « les deux coffres (*khazâ’in*) de Dieu sur terre[21] ».

Avant de partir pour Tabûk, le Prophète laisse pour le remplacer à la tête de Médine son Compagnon Muhammad Ibn Salama al-Ansârî[22]. À ‘Alî, son cousin et gendre, le Prophète confie la charge de veiller sur la famille pendant son absence. Cette décision provoque médisances et

moqueries ; les mauvaises langues prétendent que le Prophète n’a pas confiance en ‘Alî puisqu’il l’écarte des responsabilités politiques. « Qu’est-ce qui empêche le Prophète de prendre ‘Alî avec lui si ce n’est qu’il déteste désormais sa compagnie ? » murmure-t-on[23]. D’autres disent : « Si l’Envoyé de Dieu n’a pas désigné ‘Alî pour s’occuper de Médine en son absence, c’est parce qu’il le trouve balourd et peu fiable[24]. » Quoi qu’il en soit, c’est la première fois que ‘Alî n’accompagne pas Abûl Qâcim pour livrer bataille[25]. Profondément vexé, il va rejoindre le Prophète qui campe au Jorf non loin de Médine, et lui demande de s’expliquer. « Les hypocrites, lui dit-il, prétendent que tu ne me prends pas au sérieux et que tu n’as pas confiance en moi. – Ils mentent, lui répond Muhammad. Je t’ai confié une charge très importante : celle de veiller sur ma famille et la tienne. Ô fils d’Abû Tâlib[26] ! Ne souhaites-tu pas être par rapport à moi comme Aaron par rapport à Moïse ? Cependant sache qu’il n’y a pas de prophète après moi[27]. » Après avoir écouté cette mise au point à la fois diplomatique et ferme, ‘Alî retourne à Médine.

Les musulmans accueillent sans enthousiasme la décision d’aller à Tabûk à cause du souvenir encore douloureux et humiliant laissé par la défaite de Mo’ta, et puis c’est la saison de la cueillette : ils veulent rester dans leurs oasis et leurs vergers à l’ombre de leurs arbres en fruits[28]. La période choisie par Muhammad pour livrer bataille est, en effet, particulièrement rude : grande chaleur et aridité. Mais un verset est révélé à l’occasion pour rappeler aux musulmans réticents que la canicule qu’ils craignent n’est rien à côté du feu de l’enfer : « *Ceux qui ont été laissés à l’arrière se sont réjouis de pouvoir rester chez eux et de s’opposer ainsi au Prophète de Dieu. Ils éprouvaient de la répulsion à combattre dans le chemin de Dieu avec leurs biens et leurs personnes. Ils disaient : Ne partez pas en campagne par ces chaleurs ! Dis : Le feu de la Géhenne est encore plus ardent ! – S’ils comprenaient* » (9:81). Tant qu’il s’agit de combattre les tribus arabes locales indifférentes à l’islam ou de mener telle ou telle razzia, les musulmans savent qu’ils ont les moyens de gagner. Face à la logistique impressionnante de l’armée byzantine, les soldats du Prophète se sentent en revanche dépassés et craignent une nouvelle défaite ; ils en parlent en vain à Abûl Qâcim qui s’entête et donne ses ordres pour la préparation de l’armée. Cette fois, il va jusqu’à dévoiler la destination de cette expédition alors que d’habitude, très méfiant, il garde toujours ses plans secrets[29].

Jusque dans les derniers mois de sa vie, Muhammad maintient donc une politique éminemment belliciste[30]. Il n’accorde aucun répit à ses coreligionnaires qui se trouvent embarqués dans une sorte de guerre chronique. « *Le combat vous est prescrit* », leur dit Allâh dans le Coran (2:216). Cette politique a sa part de pragmatisme, qui permet de remplir les caisses avec l’argent récolté au cours des razzias et de maintenir la cohésion interne de la communauté musulmane en la confrontant en permanence à un ennemi extérieur « objectif ».

Les victoires successives ont d’abord galvanisé les musulmans, qui se sont perçus comme les invincibles soldats de Dieu. Mais la défaite de Mo’ta devant les Byzantins a profondément ébranlé cette opinion. Pour motiver ses troupes et obéir à l’ordre divin qui lui dit : « *Ô Prophète, incite les*

croyants à combattre ! » (8:65)[31], Muhammad fait miroiter à ses soldats un butin alléchant : « Attaquez Tabûk et vous aurez en butin des femmes blondes (*banât al-asfar*), les femmes des *Rûm*[32]. » Un de ses Compagnons, Jidd Ibn Qays, lui dit : « Envoyé de Dieu, dispense-moi d'aller à Tabûk et préserve-moi de la tentation. Les miens savent qu'aucun homme n'aime les femmes autant que moi et je crains en voyant toutes ces blondes de ne pouvoir me retenir[33]. » Le Prophète, compréhensif, l'autorise alors à ne pas participer à l'expédition[34]. Le Coran mentionne cette anecdote : « *Un d'entre eux a dit : Dispense-moi du combat ; ne me tente pas !* » (9:49).

Les détracteurs de Muhammad, eux, que les textes musulmans désignent sous l'appellation générale d'« hypocrites », se frottent déjà les mains à l'idée de voir le Prophète essuyer une nouvelle défaite face aux Byzantins ; ils disent aux « soldats d'Allâh » pour les effrayer : « Croyez-vous que le combat avec les blonds (*banû al-asfar*) soit comme le combat des Arabes entre eux[35] ? » Le Prophète, qui a vent de ces sarcasmes, en convoque les auteurs, obligés de présenter leurs excuses et de prétexter une simple plaisanterie ; un verset coranique est révélé pour rappeler les persifleurs à l'ordre : « *Si tu les interrogeais, ils diraient : Nous ne faisions que discuter et jouer ! Dis : Vous moquez-vous de Dieu, de ses Signes et de son Prophète ?* » (9:65)[36].

Partir en guerre contre Byzance ? Une décision extravagante ! Voilà ce que chacun pense. Hormis les généreux bailleurs de fonds comme 'Uthmân et Ibn Awf, qui attendent sans doute un retour sur investissement[37], les musulmans n'arrivent pas à prendre la décision de partir à Tabûk au sérieux. Mais ni les réticences silencieuses ni l'ironie à peine déguisée ne parviennent à infléchir Muhammad : l'armée musulmane marchera sur Tabûk.

Le départ a lieu un jeudi[38]. Les craintes des musulmans se confirment très vite. La campagne de Tabûk sera atroce, au point qu'on lui accolera désormais le terme d'« affliction » (*al-'ussrâ*), une expression qui figure dans le Coran : « *Dieu revint au Prophète et aux Mohâjirs (Émigrants) et aux Ansars qui l'avaient suivi à l'heure de l'affliction, alors que les cœurs de plusieurs d'entre eux étaient sur le point de défaillir* » (9:117)[39]. À cause de la chaleur, l'armée ne se met en marche que la nuit venue. La soif est telle que les soldats doivent éventrer leurs chameaux pour boire le liquide que leur corps contient[40]. Les musulmans en viennent à désobéir aux ordres du Prophète : lorsqu'ils voient sur le chemin un puits auquel le Prophète interdit de toucher de peur que l'eau en soit vite épuisée, les hypocrites – encore eux – bravent l'interdiction et s'abreuvent sans retenue. Bientôt, il ne reste presque plus d'eau. Le Prophète s'avance et en boit lui aussi une gorgée, qu'il recrache. C'est alors que la source s'emplit et aussitôt déborde[41]. Pour sauver les musulmans de la soif, la Tradition dit que le Prophète accomplit d'autres miracles : après l'une de ses prières, la pluie tombe en abondance[42]. Alors que la famine frappe aussi le camp des musulmans[43], un épisode rapporte un prodige de Muhammad qui n'est pas sans rappeler le miracle de la multiplication des pains par Jésus[44]. Le voyage vers Tabûk est tellement pénible que les hommes et le Prophète lui-même, épuisés, n'ont pas la force de se lever pour la prière du matin[45] !

Cependant, en arrivant, l'armée musulmane ne trouve pas les Byzantins qui, dit-on, ont pris la fuite. Pour montrer qu'elle ne craint pas une éventuelle attaque, l'armée du Prophète reste à Tabûk une vingtaine de jours sans lever le camp (alors qu'une armée ne doit pas demeurer plus de trois jours sur le lieu du combat). L'affrontement n'aura pas lieu. Suite à la victoire sans combat de Muhammad à Tabûk[46], des tribus arabes chrétiennes installées dans la région prennent la fuite sans la moindre résistance, laissant leurs biens et leurs terres. Des roitelets et des princes qui vivent en Syrie sur les frontières de la Péninsule arabique viennent payer au Prophète des tributs pour être épargnés[47].

Le Prophète pense alors continuer sa percée vers la Syrie pour poursuivre les Byzantins jusque chez eux. On le lui déconseille car cela risque d'« effrayer » Héraclius, lui dit-on. Son Compagnon 'Umar Ibn al-Khattâb lui recommande de rentrer à Médine[48]. Aux yeux de 'Umar, l'entrée en Syrie constitue une prise de risque trop importante, d'autant plus qu'il ne s'agit pas de contrées désertiques auxquelles les soldats musulmans sont habitués. On rappelle à Muhammad le nombre de soldats de l'armée byzantine, qui est impressionnant : deux cent cinquante mille… Mais avant même d'aller à Tabûk, les musulmans ne savaient-ils pas déjà qu'ils allaient en découdre avec l'une des armées les plus puissantes du monde ?

La campagne de Tabûk et les relations confuses que donne la Tradition sur son issue soulèvent beaucoup de questions sur ses objectifs réels. Quelques détails fournis par Wâqidî laissent entendre que Tabûk, où aucun combat n'a eu lieu, était moins une expédition militaire qu'un « voyage d'affaires ». L'auteur des *Maghâzî* précise que les Compagnons de Muhammad ont fait du négoce à Tabûk. Il cite le témoignage autorisé du prestigieux Zayd Ibn Thâbit : « Nous sommes partis avec le Prophète vers Tabûk ; on achetait et on vendait ; l'Envoyé de Dieu nous voyait le faire et ne faisait aucune objection[49]. » Tabûk étant une plaque tournante commerciale, Muhammad, après l'échec cuisant de la guerre militaire à Mo'ta, projetait-il de déclarer une guerre économique à Byzance ?

L'expédition de Tabûk se termine par un petit détour à Dûmat al-Jandal (actuellement au nord de l'Arabie saoudite[50]), un véritable carrefour marchand où beaucoup d'Arabes ont élu domicile et où Muhammad a auparavant envoyé des bataillons[51]. Avant de lever le camp de Tabûk, le Prophète cible donc encore une fois Dûmat al-Jandal en y envoyant Khâlid Ibn al-Walîd, à la tête d'une équipée de quatre cents chevaliers, pour enlever Ukaydir Ibn 'Abd al-Malik al-Kindî, le richissime seigneur arabe chrétien de la ville. Le récit de cet enlèvement est rapporté en détail dans les sources arabes. Ukaydir est sur la terrasse de sa forteresse avec sa femme par une nuit de pleine lune quand il entend un bruit de gibier. « Je vais aller chasser », dit-il à sa femme. Quand il sort de sa forteresse, il est poursuivi par Khâlid et sa troupe qui le guettaient. Et voilà le chasseur chassé. Son frère, Hassan, est tué pendant l'assaut et Ukaydir enlevé. Celui-ci porte une cape brodée d'or que Khâlid Ibn al-Walîd, « le glaive dégainé de Dieu », lui extirpe illico sans aucune autre forme de procès[52]. Au terme de cette chasse à l'homme, Khâlid amène l'otage au Prophète ; les musulmans présents sont émerveillés

par les habits luxueux et les bijoux du roitelet. « Vous êtes épatés par ces habits ? leur dit Abûl Qâcim. Je jure par Dieu que les torchons de Sa‘d Ibn Mu‘âdh au paradis sont encore plus beaux[53]. » Pour avoir la vie sauve, Ukaydir paie un tribut colossal, la *jizya*, l'impôt demandé aux Gens du Livre en échange de leur protection par les musulmans. Le Prophète a pratiqué ce genre de transaction lors de la bataille de Badr quand il a libéré les prisonniers de guerre moyennant finances. Mais Ukaydir n'est pas vraiment un prisonnier de guerre ; il est la victime d'un rapt. Pour des raisons plutôt compréhensibles, il refuse de se convertir à l'islam : comment pourrait-il croire en la religion de brigands qui l'enlèvent devant chez lui la nuit, tuent son frère et lui font payer une rançon ?

L'expédition de Tabûk peut être considérée comme un événement capital dans les derniers mois de la vie du Prophète, bien que ce ne soit pas une épopée, mais au contraire une bataille avortée, couronnée par un acte de brigandage. Si cette campagne est restée dans les annales, c'est en raison de l'événement majeur qui se déroule sur le chemin du retour vers Médine : tandis qu'il gravit le col d'une montagne, le Prophète est victime d'une tentative d'assassinat, dont le souvenir a été consigné dans la Tradition sous le terme de « conjuration d'al-‘Aqaba ».

II

La conjuration d'al-'Aqaba[1]

Les sources sunnites et shiites évoquent dans une grande conformité entre elles la tentative d'assassinat d'al-'Aqaba[2]. Les principales exégèses coraniques elles-mêmes se réfèrent à ce complot dans le commentaire de la sourate « La Repentance » (*al-Tawba*)[3] : « *Ils complotèrent, mais ne réalisèrent pas leur dessein* » (9:74)[4]. Cette tentative d'assassinat a lieu lors du retour de Muhammad vers Médine à dos de chameau, alors qu'il emprunte un sentier escarpé et que la caravane est restée sur le chemin longeant la rivière. Le plan des conspirateurs consiste à profiter d'un passage particulièrement difficile pour provoquer un accident.

Le Prophète, qui a vent de ce complot, demande à 'Ammâr Ibn Yâsir et Hudhayfa Ibn al-Yammân de l'accompagner en escorte rapprochée[5]. 'Ammâr tient la chamelle du Prophète et Hudhayfa la conduit. Il fait nuit noire quand soudain des hommes cagoulés se mettent à jeter des pierres sous les pattes du chameau afin que la bête perde l'équilibre[6]. Hudhayfa et 'Ammâr réussissent à contrôler l'animal et à éviter le pire. Le Prophète est sain et sauf, mais il perd des objets tombés de sa monture (fouet, cordes et autres). Hudhayfa et 'Ammâr poursuivent les agresseurs, les frappent au visage de leurs houlettes, mais ces derniers s'enfuient et se mêlent vite au reste de la caravane. En prenant la fuite, quelques-uns des conjurés sont tombés de leurs chevaux ; ils garderont, dit-on, des séquelles de cette chute jusqu'à la fin de leurs jours[7].

Qui sont donc ces conspirateurs ? Les sources de la Tradition donnent des réponses différentes. Muhammad ne manque pas d'ennemis… Des relations sunnites suggèrent que les auteurs du complot ne sont pas des ennemis déclarés du Prophète mais des hypocrites parmi ses Compagnons[8], quand d'autres parlent d'un « groupe de Compagnons du Prophète[9] ». Un grand mystère entoure ces conjurés, dont on ignore l'identité et le nombre exact (une quinzaine[10] ?). Certains auteurs sunnites fournissent toutefois les noms de 'Abd-Allâh Ibn Abî Salûl et Sa'd Ibn Abî Sarh[11], quand les auteurs shiites, eux, accusent les proches Compagnons du Prophète Abû Bakr et 'Umar[12]. Dans son exégèse coranique, Abû Hayyân attribue le complot à des Qurayshites qui, n'ayant pas accepté la capitulation de La Mecque (qui a eu lieu, rappelons-le, peu de temps avant Tabûk), auraient voulu par vengeance éliminer l'homme qui les avait humiliés[13]. En revanche, Wâqidî affirme qu'il n'y a pas un seul Qurayshite dans le groupe des conspirateurs.

Malgré la confusion autour de l'identité des comploteurs, une information semble faire l'unanimité : seuls Hudhayfa et ʻAmmâr, les témoins oculaires de la scène, savent qui ils sont, soit parce qu'en poursuivant les agresseurs ils ont reconnu leurs montures, soit parce que leurs noms leur ont été confiés par le Prophète. Selon la majorité des sources, c'est à Hudhayfa, son confident, surnommé « le gardien du secret du Prophète » (*sâhib al-sirr*)[14], que Muhmmad révèle et demande de taire l'identité des conspirateurs[15]. Notons que le Prophète ne confie pas les noms des conjurés à Abû Bakr et ʻUmar, censés être ses amis les plus proches…

Au lendemain de l'attentat, Usayd Ibn Khudhayr pose la question à Muhammad : « Ô Envoyé de Dieu, pourquoi n'as-tu pas pris le chemin longeant la rivière et as-tu emprunté le chemin difficile de la montagne ? – Sais-tu, ô Abû Yahiyâ, ce que les hypocrites ont tenté de me faire subir hier ? Ils m'ont suivi à al-ʻAqaba, décidés à attaquer ma monture la nuit pour que je tombe. » Usayd incite alors le Prophète à se venger et à « couper la tête » des responsables mais Muhammad dit qu'il craint qu'on dise de lui qu'après avoir combattu les mécréants, il s'attaque désormais à ses amis. Quand Usayd, étonné, lui dit : « Mais ce ne sont pas tes amis, ils ont voulu te tuer ! », le Prophète, résigné, répond : « Ils ont tout de même prononcé la *shahâda* (profession de foi de l'islam) et reconnu que je suis l'Envoyé de Dieu ; c'est pour cette raison que je ne peux pas les tuer[16]. »

Toutes les sources concordent, en effet, à dire que le Prophète s'abstient de punir ses agresseurs. Quelle en est la raison ? Sans doute Abûl Qâcim se trouve-t-il dans une situation fort délicate : les personnes impliquées dans cette tentative d'assassinat sont soit trop puissantes, donc intouchables, soit trop proches de lui si bien que la révélation de leurs noms pourrait compromettre son prestige devant les tribus arabes. Tout porte à croire que les auteurs du complot sont ses Compagnons ; Muslim dans son *Sahîh* rapporte un hadith troublant du Prophète qui aurait dit à Hudhayfa : « Parmi mes Compagnons, il y a douze hypocrites, parmi eux huit entreront au paradis le jour où un chameau passera à travers le trou d'une épingle[17]. » Quant à Nawawî, il associe ce hadith à une tentative d'assassinat perpétrée contre le Prophète, sans que la référence à al-ʻAqaba soit explicite[18].

Un autre rapprochement parmi les sources de la Tradition augmente le trouble. Certes, Muhammad n'a pas puni ses agresseurs, mais il dit toutefois à Hudhayfa, le dépositaire du secret, qu'il interdit qu'on fasse la prière mortuaire pour « untel, untel et untel[19] », en écho à un verset du Coran qui recommande de ne jamais faire la prière mortuaire pour les hypocrites : « *Ne prie jamais sur aucun d'eux s'il meurt, ni ne te recueille sur sa tombe* » (9:84)[20]. Or, ʻUmar sait que Hudhayfa connaît les noms des conjurés ; ainsi, dès qu'il apprend la mort de quelqu'un dont il pense qu'il peut être impliqué dans la conjuration d'al-ʻAqaba, ʻUmar prend Hudhayfa par la main pour voir s'il accepte d'aller prier durant les obsèques[21]. À ce propos, un récit mérite d'être cité. Nous sommes sous le règne du calife Abû Bakr et c'est Hudhayfa qui raconte : « J'étais assis à la mosquée quand ʻUmar est passé ; il m'a dit : "Untel est mort ; viens avec moi à son enterrement", puis il est parti. Avant de sortir de la mosquée et voyant que je m'étais pas levé pour le suivre, il s'est tourné vers moi et m'a dit : "Dis-moi, par Dieu, fais-je partie du groupe ?" » Hudhayfa comprend immédiatement

l'allusion de ‘Umar : « Assurément non et je n'innocenterai personne après toi », lui répond-il. « Alors, poursuit Hudhayfa, ‘Umar m'a fixé longuement avec des yeux en larmes[22]. » Pourquoi ‘Umar pose-t-il ce genre de question, a-t-il des doutes sur sa propre loyauté envers le Prophète ?

La conjuration d'al-‘Aqaba inscrit ainsi la fin de la carrière de Muhammad dans une symétrie avec le début de sa mission prophétique : au début de la Révélation, les Qurayshites de La Mecque ont persécuté Muhammad et se sont moqués de lui, allant même jusqu'à tenter de l'assassiner, ce qui l'a poussé à s'exiler à Médine ; à la fin de sa vie, Muhammad doit subir les mêmes épreuves douloureuses. Cette circularité dans la biographie du Prophète a une fonction parabolique : Muhammad, tel Jésus trahi par Judas, est entouré d'hypocrites et de faux amis. Les traditionnistes musulmans, comme pour mieux sublimer l'image du Prophète, ont donné à la fin de sa vie un aspect tragique qui contraste avec le caractère épique de ses succès et ses conquêtes.

Les derniers épisodes de la vie de Muhammad comportent également les signes avant-coureurs d'un conflit interne qui marquera l'histoire de l'islam des siècles durant. Ainsi, en rentrant de l'expédition de Tabûk et à peine remis de la tentative d'assassinat, le Prophète doit faire face à une autre épreuve. Alors qu'il s'approche de Médine, il se rend à Qubâ'[23] pour inaugurer la mosquée de Dhirâr[24], qui doit éviter aux malades le déplacement à Médine et servir aux habitants de la région pour, chose étrange en Arabie, les « nuits froides et pluvieuses[25] ». En réalité, la véritable motivation de cette édification est de diviser les musulmans et de porter atteinte à l'unité de la communauté des croyants, car les hypocrites viennent là pour se moquer du Prophète[26]. Muhammad, averti par l'ange Gabriel de la menace que cette mosquée représente, convoque alors deux de ses « hommes de main », Mâlik Ibn al-Dukhshum et Ma‘n Ibn ‘Adiyy[27], et leur ordonne de démolir ladite mosquée[28]. Une fois la mosquée rasée, l'endroit où elle est érigée devient sur ordre du Prophète une décharge pour les détritus[29]. Deux versets du Coran immortalisent le souvenir de la mosquée de Dhirâr : « *Ceux qui ont édifié une mosquée nuisible et impie pour semer la division entre les croyants et pour en faire un lieu d'embuscade au profit de ceux qui luttaient auparavant contre Dieu et contre son Prophète, ceux-là jurent avec force : Nous n'avons voulu que le bien ! Mais Dieu témoigne qu'ils sont menteurs. Ne te tiens jamais dans cette mosquée. Une mosquée fondée, dès les premiers jours, sur la crainte révérencielle de Dieu est plus digne de ta présence* » (9:107-108).

Le récit de la réaction intransigeante de Muhammad à la construction de la mosquée dissidente de Dhirâr en dit long sur l'unitarisme qui sous-tend l'imaginaire musulman. L'idée d'unité en islam ne se manifeste pas seulement dans la foi en un Dieu unique, elle s'incarne aussi au niveau de l'ordre politique dans le refus de toute forme de contre-pouvoir ou de pouvoir parallèle. La communauté doit demeurer unifiée : toute velléité de rupture ou même d'écart doit être farouchement combattue. Le Prophète préconise dans l'un de ses hadiths que l'on assassine celui qui cherche à diviser la communauté quel que soit le rang de cet homme[30]. ‘Umar plus tard appliquera à la lettre cette consigne le jour où il attaquera la maison de la propre fille de Muhammad, car elle y abrite les opposants du premier calife. Ce jour-là Fâtima, scandalisée, lui lance : « Tu sembles oublier qui est

mon père ! » Sans sourciller Ibn al-Khattâb lui répond : « Je sais pertinemment qui est ton père et c'est précisément au nom de ce qu'il nous a dit que je viens brûler ta maison ! » C'est aussi en vertu de cette consigne du Prophète que s'explique le geste du premier calife Abû Bakr qui, au lendemain de son arrivée au pouvoir, mène d'impitoyables guerres dites d'« apostasie » (*hurûb al-ridda*) contre tous ceux qui contestent sa légitimité, leur position étant assimilée à un acte d'hérésie, voire à un reniement religieux. Évoquant la situation de la nouvelle religion après la mort de Muhammad, Suhayl Ibn ‘Amrû, l'un des Compagnons du Prophète, dit : « Sa mort n'a fait que renforcer l'islam : on a coupé la tête à tous ceux qui nous ont remis en cause[31]. »

La mosquée de Qubâ' est ainsi un lieu hautement emblématique : au regard de la notion même de pouvoir en islam, elle montre clairement que le lieu de culte est le siège du pouvoir politique et souligne par là même la confusion entre les registres de l'opposition politique et de la contestation religieuse[32].

La défaite catastrophique des musulmans à Mo'ta en 629 puis l'épreuve affligeante de la campagne de Tabûk en 631 contribuent à l'affaiblissement de l'autorité du Prophète qui devient désormais, à cause de ses initiatives trop téméraires, l'objet de critiques au sein même de sa communauté. Les dernières entreprises militaires menées par le Prophète, et qui n'ont pas rencontré le succès escompté, constituent un véritable tournant : c'est là l'amorce d'une profonde crise politique interne qui marquera les derniers mois de la vie de Muhammad. Étouffée et demeurant souterraine tant que le maître tient le pouvoir d'une main de fer, la crise éclatera au grand jour dès les premiers signes de la fatigue physique d'Abûl Qâcim. Mais au lendemain de sa dernière expédition, les tourments de Muhammad ne sont pas seulement de nature politique, une épreuve personnelle suit immédiatement son retour de Tabûk : la mort de son fils Ibrâhîm.

III

La mort d'Ibrâhîm, le fils inespéré

Le Prophète rentre de Tabûk au mois de ramadan de l'an 10 (novembre-décembre 631). Quelques semaines après son arrivée à Médine, il perd son fils Ibrâhîm, âgé de moins de deux ans[1], enfant né de sa concubine copte Mâria, une esclave reçue en cadeau de l'archevêque (*al-muqawqis*) d'Alexandrie trois ans auparavant[2].

Mâria est arrivée à Médine en 629. Dès qu'Abûl Qâcim voit cette belle femme brune à la peau de porcelaine et à la chevelure frisée, son cœur chavire ; il a pour l'Égyptienne une vive passion qui suscite chez ses épouses une jalousie féroce[3]. Sans lieu pour avoir un moment d'intimité avec la nouvelle recrue de son harem[4], Muhammad profite de l'absence de sa femme Hafsa pour occuper sa chambre avec sa concubine. Par malchance, comme dans un vaudeville, Hafsa fait irruption. Découvrant son mari dans les bras de Mâria, l'épouse bafouée s'écrie : « J'ai vu ce que tu as fait et tu m'as vraiment blessée ! » Hafsa est d'autant plus offensée que Mâria n'est pas une épouse légitime du Prophète. Ce dernier, embarrassé, supplie Hafsa de rester discrète et de ne rien dire à ʻAïsha ; en contrepartie, il promet de ne plus toucher Mâria. Mais Hafsa ne peut se retenir et alerte ʻAïsha qui, à son tour, crie au scandale. Après avoir subi une tonitruante scène de ménage, le Prophète se fâche et jure de ne plus jamais approcher les deux femmes[5].

D'après certaines sources, Muhammad, furieux, répudie Hafsa pour n'avoir pas pu tenir sa langue[6]. ʻUmar, le père de celle-ci, est terrassé par la nouvelle ; le futur calife, s'exprimant toujours d'une manière tapageuse, hurle en se frappant la tête avec de la terre : « Désormais Allâh ne s'intéresse plus à ʻUmar et à sa fille[7] ! » Muhammad se trouve alors dans une position très délicate car il ne veut pas vexer ses deux amis Abû Bakr (père de ʻAïsha) et ʻUmar ; l'ange Gabriel intervient en personne pour dire au Prophète : « Dieu t'ordonne de reprendre Hafsa par égard pour ʻUmar[8] » – l'ange aurait dit aussi : « Reprends-la car elle est pieuse ; elle fait le jeûne et se lève la nuit pour prier (*sawwâma qawwâma*)[9]. » L'injonction de l'ange Gabriel est assortie des premiers versets de la sourate « L'Interdiction » (*al-Tahrîm*) qui permettent à Muhammad de parjurer et, faisant d'un verset deux coups, de récupérer ses deux femmes ʻAïsha et Hafsa tout en reprenant sa relation avec Mâria[10]. Entre-temps, pour couper court, Abûl Qâcim décide d'éloigner sa concubine et de l'installer dans sa résidence d'été située à al-ʻÂliyaʾ (aujourd'hui appelée Machrabat Omm Ibrâhîm, « belvédère de la

mère d'Ibrâhîm », en référence à Mâria)[11] ; Muhammad s'y enferme avec la belle copte et disparaît dit-on pendant un mois[12].

La passion de Muhammad pour Mâria est à son comble quand celle-ci, après quelques mois de concubinage (il ne l'épousera jamais), donne au Prophète au mois de *dhû-l-hijja* de l'an 8 (mars 630) un garçon inespéré : Ibrâhîm (Abraham). La joie du Prophète est indescriptible[13]. Il s'empresse d'affranchir Mâria et son fils, et d'annoncer l'heureuse nouvelle à ses Compagnons : « Hier, Dieu m'a offert un garçon », leur dit-il.

La haine des épouses du Prophète, notamment 'Aïsha, pour Mâria redouble[14]. Déjà, quand celle-ci tombe enceinte, on insinue au Prophète que sa nouvelle favorite a une liaison avec l'esclave Ma'bûr (cadeau lui aussi du *muqawqis* d'Alexandrie). Abûl Qâcim, extrêmement jaloux comme il le reconnaît lui-même[15], est blessé par ces propos ; il envoie séance tenante 'Alî pour exécuter l'esclave et laver son honneur[16]. Mais l'esclave montre à 'Alî qu'il est eunuque, ce qui lui sauve la vie[17]. 'Alî en informe Muhammad, qui, soulagé, rend grâce à Dieu d'avoir épargné à la maison de son Prophète la honte de l'adultère[18]. Pourtant les soupçons persistent dans le cœur de Muhammad et ce n'est qu'en s'entendant appeler par l'ange Gabriel : « Ô père d'Ibrâhîm » qu'il acquiert la certitude d'être le véritable père du petit garçon[19].

La naissance d'Ibrâhîm emplit donc de bonheur le cœur du Prophète qui, privé de descendance mâle, a des années durant souffert des railleries de ses ennemis qurayshites. Le désir de paternité a longtemps occupé l'esprit d'Abûl Qâcim[20], avoir de nombreux garçons étant le signe distinctif des prophètes qui l'ont précédé : « *Nous avons envoyé des prophètes avant toi et nous leur avions donné des épouses et des enfants* », dit Allâh dans le Coran (13:38). Pour ce qui est des femmes, le Prophète, « épouseur à toutes mains », dirait Molière, est bien servi. Mais il n'est pas un géniteur prolifique. « Dieu a décidé que ma postérité passera par la progéniture de 'Alî », dit-il un jour mélancoliquement[21].

La douleur du Prophète de ne pas avoir de fils légitime est d'autant plus grande qu'il doit supporter les moqueries de ses détracteurs qui l'affublent du sobriquet d'*abtar*, terme péjoratif désignant au sens propre un homme émasculé et au sens figuré un homme privé de postérité mâle[22]. Abûl Qâcim, ayant vent de ce surnom, perd son sang-froid et maudit nommément (ce qu'il fait rarement) le Qurayshite al-'Âss Ibn Wâ'el, qui en est l'auteur[23]. Particulièrement jaloux de son prestige, Muhammad ne tolère pas les sarcasmes[24]. On le voit rougir de colère et transpirer de fureur quand son oncle 'Abbâs vient lui rapporter les médisances des Qurayshites qui le traitent de bâtard en le comparant à un palmier qui a poussé seul sur une dune[25]. Ses ennemis le qualifient également de *sunbûr*[26] en disant : « Muhammad n'a ni fils ni frère, quand il mourra on sera débarrassés de lui et son nom tombera dans l'oubli[27]. » Jamais erreur de jugement n'aura été aussi flagrante !

La Tradition attribue à Muhammad de nombreux garçons qu'il aurait eus de son premier mariage avec Khadîja et qui seraient tous morts en bas âge. Le manque d'unanimité sur le nombre et le nom de

ces garçons (Tâhar, Mutahhar, Tayyib, ‘Abd-Allâh, ‘Abd Manâf ou ‘Abd al-‘Uzzâ) laisse toutefois planer de sérieux doutes[28]. Quant à la *kunya* Abûl Qâcim (« père de Qâcim ») qu'on donne au Prophète, elle ne peut en aucun cas confirmer l'existence d'un fils qui se serait appelé Qâcim[29]. L'existence du petit Ibrâhîm, en revanche, est attestée unanimement par toutes les sources.

Pour le septième jour de la naissance (*sâbi* ‘) de l'enfant, le Prophète qui vit, nous dit-on, dans une relative austérité donne une grande fête. Suivant la coutume, il sacrifie un mouton et accomplit, comme il l'a fait à la naissance de ses petits-fils Hassan et Hussayn, le rituel d'*al-‘aqîqa* qui consiste à couper les cheveux du nouveau-né, à en estimer le poids en argent et à distribuer celui-ci aux pauvres[30]. Les femmes des Ansars de Médine se bousculent pour s'occuper du petit Ibrâhîm[31]. Muhammad rend souvent visite au bébé installé chez sa nourrice ; il l'embrasse et le dorlote avec amour[32]. La tendresse d'Abûl Qâcim à l'égard des enfants est notoire. « Je n'ai jamais vu un homme plus tendre avec les enfants que le Prophète », dit de lui son Compagnon Anas Ibn Mâlik[33]. Privé pendant des années de progéniture (aucune des nombreuses femmes qu'il a épousées après la mort de Khadîja ne lui en a donné), le Prophète porte une affection sans borne à ses petits-enfants : Hassan et Hussayn, fils de sa fille Fâtima, Umâma, fille de sa fille aînée Zaynab[34], et Oussâma, fils de son ex-fils adoptif Zayd.

Avec la venue au monde d'Ibrâhîm, Muhammad est un homme comblé ; en outre son fils est un bel enfant, en bonne santé. Un jour, le Prophète le montre à ‘Aïsha et lui dit : « Regarde comme il me ressemble. – Je ne vois aucune ressemblance », lui rétorque la venimeuse ‘Aïsha. Ne voulant pas commenter l'insinuation malveillante de sa femme, le Prophète change de sujet. « Ne vois-tu pas comme il est blanc et bien en chair ? » lui dit-il. ‘Aïsha, indifférente aux louanges de son mari devant le poupon, rétorque avec dédain : « Vu comme on le gave de lait, il ne peut être que blanc et gros[35]. »

Mais le bonheur de Muhammad sera bref. Ibrâhîm meurt à l'âge de vingt mois. On est en mesure de dater précisément sa mort car ce jour-là une éclipse solaire a lieu : c'est le mardi 27 janvier 632 (29 *shawwâl* de l'an 10)[36]. Les musulmans voient dans ce phénomène un signe du ciel mais le Prophète, se dressant contre la superstition, leur dit que ce n'est qu'une coïncidence. « La lune et le soleil ne s'éclipsent pour la mort ou la naissance de personne », ajoute-t-il[37].

Après la mort de son fils, Mâria est rétrogradée dans le harem et ‘Aïsha reprend sa place d'épouse favorite. Le chagrin du Prophète est infini et l'on voit le stoïque Muhammad pleurer à chaudes larmes ; son Compagnon ‘Abd-al-Rahmân Ibn ‘Awf lui dit : « Tu pleures alors que tu nous interdis de nous lamenter ? – L'œil pleure et le cœur connaît le chagrin », lui répond-il[38]. Dévasté par le chagrin, le Prophète regarde en direction d'une montagne et s'écrie : « Ô montagne, si tu portais le chagrin que je porte, tu te serais effondrée[39]. » La mort d'Ibrâhîm ravive dans son cœur la douleur du départ de beaucoup d'êtres chers : ses parents, son grand-père, des oncles qu'il aimait, trois de ses filles (Zaynab, Roqayya et Omm Kulthûm), son favori Zayd et sa première épouse adorée. Le Prophète dit qu'Ibrâhîm continuera son allaitement au paradis où une nourrice l'attend[40].

C’est Fadhl Ibn ‘Abbâs qui lave le corps de l’enfant défunt et Muhammad lui-même qui dirige la prière mortuaire[41] ; au cimetière d’al-Baqî‘ de Médine, le Prophète s’assoit au bord de la tombe avec son oncle ‘Abbâs[42]. Fadhl descend avec l’enfant dans la fosse, accompagné d’Oussâma Ibn Zayd (on retrouvera ces mêmes protagonistes durant les funérailles du Prophète), et Muhammad arrange de sa propre main la tombe de son fils[43].

En ce mois de janvier 632, Muhammad a déjà le pressentiment que c’est à sa propre fin que Dieu le prépare. Comment, en effet, ne pas voir dans la mort de son fils une représentation anticipée de sa propre mort ? Ce deuil constitue un tournant ; à compter de ce jour, le Prophète devient plus taciturne et n’entreprend plus aucune action politique ou militaire. Désormais, il ne pense plus qu’au salut de son âme, et c’est sans doute pour se purifier qu’il prend, deux mois après la mort d’Ibrâhîm, la décision d’accomplir le pèlerinage dont il sait sans doute que ce sera le dernier. Il profite de cette ultime grande apparition publique pour annoncer à ses coreligionnaires la fin de sa mission.

IV

Le Pèlerinage de l'Adieu

Depuis qu'il a enterré son fils Ibrâhîm, Muhammad s'est replié sur lui-même. Les grands projets d'affrontement avec Byzance et de conquête de Jérusalem sont gelés. Ses amis et sa famille constatent très vite son détachement progressif des affaires politiques. Aussi ne sont-ils pas étonnés quand il leur annonce, début mars 632, sa décision d'aller à La Mecque pour accomplir son dernier pèlerinage, le *Hajjat al-Wadâ'* (Pèlerinage de l'Adieu)[1]. Il ordonne à tout le monde de se préparer au voyage et confie les affaires de Médine à son Compagnon Abû Dujâna al-Sa'dî[2].

Le 25 du mois de *dhu-l-hijja* de l'an 10 (23 mars 632), le Prophète quitte Médine[3]. Une suite nombreuse l'escorte : ses Compagnons, Ansars et Émigrants confondus, ainsi que toutes ses épouses. Le chameau du Prophète, abrité sous un dais en brocart, trône au milieu de la caravane qui avance dans une majestueuse procession[4]. 'Alî, qui se trouve du côté de Najrân pour collecter l'impôt, rejoint le Prophète pour accomplir le pèlerinage avec lui[5].

Lorsque la nouvelle du départ de Muhammad se répand parmi les Arabes, les pèlerins affluent de toutes parts vers La Mecque où l'on n'a jamais vu une telle foule[6]. L'événement est prodigieux car en cette fin de l'an 10 de l'hégire, c'est la première fois que le Prophète préside lui-même les cérémonies du pèlerinage, qu'il confie d'ordinaire à ses Compagnons. En l'an 8, il désigne 'Attâb Ibn Usayd, nommé gouverneur de La Mecque, pour présider au pèlerinage auquel assistent musulmans et païens[7]. Non sans humour, Wâqidî dit que cette année-là, voyant Bilâl, le muezzin attitré du Prophète, au-dessus de la Kaaba en train d'appeler à la prière, les Qurayshites se couvrent le visage de consternation en se lamentant : « Heureusement que nos pères sont morts avant de voir Bilâl braire comme un âne au-dessus de la Kaaba[8] ! » L'année suivante en l'an 9 de l'hégire (mars 631), Muhammad dépêche Abû Bakr pour diriger le pèlerinage[9], lui confiant la lourde tâche d'informer les idolâtres qu'ils ne sont plus admis à La Mecque : il demande à Ibn Abî Quhâfa[10] de réciter les trente premiers versets de la sourate « La Repentance » annonçant aux Infidèles que désormais ils n'ont plus droit d'accès à La Mecque pour accomplir le pèlerinage païen[11]. Mais au lendemain du départ d'Abû Bakr, le Prophète se rétracte et demande à 'Alî de rejoindre Ibn Abî Quhâfa pour lire lui-même les versets de *Barâ't* aux pèlerins[12]. Abû Bakr se sent profondément attristé car il pense que le Prophète envoie 'Alî à sa suite pour le surveiller[13]. Il fait alors demi-tour et revient à Médine pour

demander à Muhammad, les larmes aux yeux : « Envoyé de Dieu, est-ce que j'ai commis quelque faute, ou y a-t-il eu quelque révélation ? » Le Prophète lui répond : « Tu n'as commis aucune faute ; mais ces versets de la sourate *Barâ't* sont un message de Dieu, et un message de Dieu ne peut être communiqué que par un homme de ma famille, la famille des Hachémites[14]. C'est pour cela que j'ai envoyé 'Alî derrière toi. Maintenant retourne à La Mecque, emmène 'Alî avec toi ; tu présideras les cérémonies du pèlerinage, et 'Alî lira en mon nom la révélation de Dieu[15]. » La mission d'Abû Bakr est en réalité difficile et très risquée car la réaction des païens peut être violente. A priori, cela pourrait être perçu comme un signe de confiance en Abû Bakr mais le fait que Muhammad envoie 'Alî derrière lui pour le suivre et qu'Abû Bakr en soit offensé montre que le Prophète ne se fie pas totalement à lui.

En fait, ce n'est pas la première fois qu'Abûl Qâcim manifeste une certaine méfiance envers son entourage. Sa femme 'Aïsha, la fille d'Abû Bakr, est souvent là pour informer son père des intentions secrètes du Prophète[16]. Par exemple, en l'an 8 de l'hégire (janvier 630), quand Muhammad est en train de préparer une puissante expédition pour prendre La Mecque, il garde son plan secret. Même ses Compagnons les plus proches n'apprennent rien de ses desseins. Abû Bakr cherche à interroger sa fille 'Aïsha, en vain. Pour détourner l'attention, Muhammad envoie un petit corps de troupe contre une tribu bédouine hostile. C'est seulement en route que les Compagnons du Prophète découvrent qu'il s'agit de marcher sur La Mecque. Abûl Qâcim a coutume de faire ce genre de diversion : à chaque fois qu'il planife une expédition, il envoie une troupe dans une direction différente pour que « les informations sur ses intentions ne s'ébruitent pas[17] ». Muhammad est espionné et il le sait.

Le pèlerinage de l'an 9, codirigé par Abû Bakr et 'Alî, ayant scellé l'interdiction de l'idolâtrie en Arabie et transformé le pèlerinage antique des Arabes en pèlerinage de l'islam, Muhammad peut l'année suivante se rendre à La Mecque, qui n'est plus désormais « souillée » par la présence des mécréants, et enseigner aux musulmans les rites (*manâsik*) et observances (*sunan*) du pèlerinage, ce qui correspond à une sorte de parachèvement de la religion. Telle est l'idée exprimée par un verset révélé durant ce pèlerinage : « *Aujourd'hui, j'ai parachevé pour vous votre religion. Je vous ai comblé de mes faveurs et de ma grâce* » (5:3)[18] ; à ce verset répond en écho une phrase identique du Prophète prononcée dans son fameux discours de l'adieu[19] durant cet ultime pèlerinage : « En ce jour, j'ai parachevé pour vous votre religion. »

Sur le mont Arafât, devant une foule inouïe, Muhammad, à dos de chameau[20], prononce ainsi un discours fondateur[21]. Rabî'a Ibn Umayya se tient à côté de lui et lui sert de porte-voix[22]. Dès la première phrase, Muhammad livre le ton du testament[23] : « Ô hommes, écoutez ma parole car je ne sais pas si je vous rencontrerai jamais après cette année à cette station. » Bien que la Tradition donne différentes versions de ce discours, on constate la récurrence de quelques thèmes de nature rituelle, sociale ou éthique, comme le sang et les biens, l'embolisme[24], les femmes, le Livre de Dieu et la *Sunna* prophétique ainsi que la fraternité musulmane. Dans les différents thèmes qu'il évoque, le discours de l'adieu présente de nombreux recoupements avec le Coran ; sur certains sujets comme le

traitement des femmes ou le calendrier musulman, il semble même le paraphraser (à moins que ce ne soit l'inverse[25]).

Ce qui fait l'unité des éléments disparates qui constituent en réalité le discours dit « de l'adieu », c'est « la volonté exprimée de codifier un temps nouveau[26] », que rend la métaphore de l'accomplissement du cycle : « Or le temps vient d'accomplir sa révolution selon sa forme au jour où Dieu créa les cieux et la terre », dit Muhammad. À l'accomplissement du cycle temporel répond l'achèvement de la mission prophétique : « En ce jour j'ai parachevé pour vous votre religion. » La *Sîra* d'Ibn Hishâm comme les *Maghâzî* de Wâqidî ne mentionnent pas cette phrase, pourtant plusieurs recueils de hadiths placent cette déclaration dans la bouche du Prophète ; dans le Coran, on l'a vu, la phrase est complétée, Allâh prolongeant la parole de son Prophète. Entre le discours de l'adieu et le Coran, le « je » qui « parachève la religion » est donc tantôt le Prophète, tantôt Dieu lui-même. Les exégètes du Coran citant le témoignage de 'Umar affirment d'ailleurs que ce verset (5:3) a été révélé un vendredi, le jour de la station du mont 'Arafât, simultanément au discours de l'adieu[27]. Ainsi, dans cette phrase, on touche au plus haut point d'interférence entre les dits du Prophète et le Coran. La frontière déjà poreuse qui sépare les deux corpus disparaît. C'est là qu'on s'aperçoit que ce sont deux vases communicants où la parole de Dieu et celle de son Prophète se confondent dans une intersection où l'énonciation humaine et l'énonciation divine ne font plus qu'une…

Le moment le plus solennel du discours de l'adieu demeure l'appel à témoin final où Muhammad s'écrie : « Ô Dieu, ai-je rempli mon message et terminé ma mission ? » La foule répond : « Oui, tu l'as accomplie. » Le Prophète dit alors : « Ô Dieu, daigne recevoir ce témoignage. » Muhammad est arrivé au terme de sa mission, il a transmis le message dont il a été chargé ; les hommes sont désormais livrés à leur libre arbitre. Dans son discours de l'adieu, le Prophète prévient les musulmans de l'approche des discordes et rappelle les devoirs dus à sa famille : « Je vous ai laissé deux choses qui vous préserveront de l'égarement : le Coran et ma famille. » Curieusement cette phrase si favorable aux « gens de la maison » (*ahl al-bayt*) ne figure pas uniquement dans les textes shiites, on la trouve également dans des ouvrages sunnites[28]. En revanche, sans doute dans une tentative de contrer les prétentions shiites, certaines versions sunnites du discours de l'adieu changent le deuxième élément de la phrase et font dire à Muhammad : « Je vous ai laissé deux choses qui vous préserveront de l'égarement : le Coran et la *Sunna* de son Prophète[29]. »

Muhammad prend congé des pèlerins en leur disant qu'on ne le verra plus entouré d'une aussi grande multitude[30]. 'Umar en est ému aux larmes et comprend que la mort du Prophète est proche[31]. Interrogé sur la raison de ses pleurs, 'Umar répond : « Après l'accomplissement il y a toujours un manquement », laissant entendre par là même que le Prophète est sur le point de « manquer », donc de mourir[32]. 'Umar s'explique : « Ce qui m'a fait pleurer c'est que jusque-là notre religion était en augmentation permanente ; aujourd'hui le Prophète dit que notre religion est accomplie et nous savons que chaque chose qui s'accomplit ne peut désormais que diminuer[33]. »

En annonçant solennellement à ses adeptes la fin de sa mission, Muhammad leur signifie en quelque sorte sa retraite et les prépare à demi-mot à l'idée d'une imminente vacance du pouvoir. Tout l'entourage d'Abûl Qâcim comprend le message. Pour les shiites, le Prophète, à la fin du Pèlerinage de l'Adieu, décide de passer le flambeau à 'Alî et annonce cette décision sur le chemin de retour vers Médine au niveau de l'étang de Khumm. La réaction des autres Compagnons ne tarde pas : mécontents, ils rédigent un pacte et tentent d'assassiner Muhammad pour barrer la route à 'Alî.

V

Le complot du feuillet maudit

Dans la littérature shiite, le Pèlerinage de l'Adieu est un moment capital qui s'achève sur deux événements : la décision du Prophète de désigner 'Alî comme successeur et le complot ourdi par les Compagnons de Muhammad pour le tuer et écarter son gendre de la succession. Les conspirateurs auraient même rédigé un pacte, appelé par les shiites « le feuillet maudit » (*al-sahîfa al-mal 'ûna*), qu'ils auraient signé à la Kaaba pendant le dernier pèlerinage du Prophète. Les ouvrages majeurs du shiisme évoquent cet épisode suivi de la tentative d'assassinat de Muhammad à son retour vers Médine[1]. S'appuyant sur le témoignage du confident du Prophète, Hudhayfa Ibn al-Yammân, ils reprennent tous à quelques détails près le même récit[2].

Le jour de son arrivée à La Mecque pour le Pèlerinage de l'Adieu, le Prophète reçoit la visite de l'ange Gabriel qui lui révèle les premiers versets de la sourate « L'Araignée » évoquant l'hypocrisie[3] ; Gabriel informe aussi Muhammad que Dieu lui ordonne de désigner 'Alî comme successeur car l'heure de la fin approche[4]. Le Prophète convoque alors 'Alî et lui confie la nouvelle de sa nomination par décret divin. 'Aïsha, toujours disposée à l'espionnage, est intriguée par le long tête-à-tête entre les deux hommes ; elle interroge son mari, qui lui répond : « Tu le sauras quand je vais réunir les gens pour leur annoncer la nouvelle. » Mais devant l'insistance de 'Aïsha, il finit par l'informer et lui demande de garder le secret en attendant le moment opportun. Or, 'Aïsha s'empresse d'en parler à Hafsa et les deux femmes informent immédiatement leurs pères respectifs, Abû Bakr et 'Umar. Ceux-ci ont la ferme intention d'écarter 'Alî de la succession et de confisquer le pouvoir. Ils se réunissent alors durant le Pèlerinage de l'Adieu avec trois autres Compagnons : Abû 'Ubayda Ibn al-Jarrâh, Mu'âdh Ibn Jabal et Sâlim Ibn al-Habîba, et tous les cinq rédigent le pacte maudit qui est signé sur une stèle en marbre rouge entre deux piliers de la Kaaba.

Dans une variante du récit, les sources shiites affirment que le pacte est scellé dans la maison d'Abû Bakr à Médine[5]. Cette version s'appuie également sur le témoignage du confident du Prophète, Hudhayfa Ibn al-Yammân, qui lui-même tient l'information d'Asmâ' Bint 'Umays, la propre épouse d'Abû Bakr[6]. Asmâ' dit à Hudhayfa que la conjuration a lieu chez Abû Bakr et que c'est Sa'îd Ibn al-'Âss, membre des Banû Umayya, qui rédige le pacte dans lequel les Compagnons contestent le principe d'une quelconque hérédité dans le pouvoir politique. Trente-quatre hommes sont témoins de

ce pacte, dont les Compagnons les plus prestigieux du Prophète, notamment Abû Bakr et ‘Umar, toujours présentés par les shiites comme des traîtres[7]. « Le fait d’appartenir à la famille du Prophète, lit-on dans ce pacte, ne donne pas la primauté pour l’accession au califat et de l’imamat car Dieu dit : *Le plus noble d’entre vous, auprès de Dieu, est le plus pieux d’entre vous* (49:13) ; celui qui conteste cela et décide de sortir du groupe des musulmans, tuez-le quel qu’il soit[8]. » Il paraît clair que la personne visée par la menace de mort finale est ‘Alî, mais la suite des événements après la rédaction du pacte laisse entendre que le Prophète en personne pourrait être concerné au cas où il déciderait de nommer un membre de sa famille comme successeur.

Le pacte maudit est ensuite confié à Abû ‘Ubayda qui se rend à La Mecque et l’enterre à l’intérieur de la Kaaba[9] ; il ne sera déterré que sous le califat de ‘Umar. Muhammad aurait fait une allusion au feuillet maudit dans l’un de ses hadiths (cité aussi par la tradition sunnite[10]) : il s’adresse à Abû ‘Ubayda Ibn al-Jarrâh, dont le principal fait d’armes a été de tuer son propre père lors de la bataille de Badr[11], et lui dit, probablement sur un ton ironique : « *Bakh bakh*[12] *!* Tu es devenu l’homme de confiance des musulmans (*amîn al-umma*)[13] », puis le Prophète cite un verset coranique : « *Malheur à ceux qui écrivent le Livre de leurs mains et qui disent, ensuite, pour en retirer un faible prix : Ceci vient de Dieu ! Malheur à eux à cause de ce que leurs mains ont écrit ! Malheur à eux à cause de ce qu’ils ont fait !* » (2:79)[14]. Le Prophète suggère qu’il est au courant du pacte et du rôle d’Abû ‘Ubayda en tant que dépositaire du secret. Par ailleurs, Hudhayfa affirme que le Prophète a comparé ce pacte à celui signé par les Qurayshites pour l’assassiner au début de sa mission prophétique, disant : « Aujourd’hui il y a dans ma communauté un groupe qui équivaut à celui de Quraysh qui a écrit un pacte pour me tuer pendant la *jâhiliyya* et qu’ils ont accroché à la Kaaba (…) Dieu m’a interdit de couper leurs têtes[15]. »

Après la signature du pacte maudit, les événements s’accélèrent. Les Compagnons conspirateurs, apprenant la nomination imminente de ‘Alî, doivent passer à l’acte en tentant d’assassiner le Prophète. Or, c’est pendant le voyage de retour de La Mecque que l’ange Gabriel intime l’ordre au Prophète de proclamer officiellement ‘Alî comme calife sans attendre d’être arrivé à Médine. Lors du quatrième jour de ce voyage (le 18 du mois de *dhû-l-hijja*/ entre le 10 et le 16 mars 632 selon la chronologie shiite), au niveau de la station du *ghadîr* (étang) de Khumm (localisé à l’est de la route Médine-La Mecque, soit approximativement à cent quatre-vingts kilomètres des deux cités), le Prophète réunit les gens pour leur annoncer la décision divine. Le « dit de l’étang » (*hadîth al-ghadîr*) est l’un des textes majeurs du shiisme ; comptant dans un corpus de hadiths du Prophète attestant de son choix pour lui succéder, il s’agit d’un long discours dans lequel Muhammad prononce une phrase clé : « Celui dont je suis le seigneur (*mawlâ*), ‘Alî est son seigneur. »

Curieusement, le hadith de l’étang de Khumm est attesté par les sources majeures du sunnisme[16] où on voit même ‘Umar et Abû Bakr s’empresser de faire allégeance au cousin du Prophète ; ‘Umar

félicite ‘Alî avec sans doute une pointe d’ironie : « Félicitations, ‘Alî ! Te voilà mon seigneur et le seigneur de tout croyant », lui dit-il[17]. Dans son exégèse du verset 69 de la sourate « La Table dressée », al-Râzî rapporte une scène où on voit ‘Umar se précipiter pour prêter serment à ‘Alî juste après le discours du Prophète au *ghadîr* de Khumm[18]. D’autres sources sunnites font une vague allusion à ce discours sans le rejeter[19]. Par exemple, Muslim dans son *Sahîh* affirme que durant la station de l’étang de Khumm, le Prophète aurait prononcé le discours des *thaqalayn* (deux biens précieux) : « Pour vous protéger de l’égarement, je vous ai laissé deux biens précieux : le Livre de Dieu et les gens de ma famille[20]. » Sans être une désignation explicite de ‘Alî comme successeur, ce hadith donne en grande partie raison aux revendications shiites dans la mesure où il accorde à la famille du Prophète la même importance que le Coran dans la direction de la *umma* islamique. ‘Alî étant le plus proche parent du Prophète (son cousin, son gendre et le père de ses petits-fils), il est, comme l’attestent même les sources sunnites, implicitement désigné ici comme guide de la communauté.

Il faut remarquer que la phrase clé prononcée par le Prophète dans le discours du *ghadîr* (« ‘Alî est le seigneur de tout croyant ») figure en divers endroits dans la littérature sunnite mais pas nécessairement lors de l’épisode de l’étang de Khumm. Des auteurs sunnites rapportent qu’un jour le Prophète, défendant ‘Alî contre les médisances de certains Compagnons, devient « rouge de colère » et dit : « ‘Alî fait partie de moi et je fais partie de lui ; il est le *mawlâ* (seigneur) de tout croyant après moi[21]. » Muhammad ajoute : « Celui qui insulte ‘Alî ne fait que m’insulter moi[22]. » D’une manière générale, pour les hadiths mettant en valeur la figure de ‘Alî ou la famille du Prophète, les traditionnistes sunnites demeurent ambigus et évasifs : comment vanter ses mérites et ceux de la « sainte famille » sans faire de concessions aux prétentions shiites ?

D’après les sources shiites, les conspirateurs qui tentent d’assassiner le Prophète sur le chemin de retour du pèlerinage utilisent la même stratégie qu’en revenant de Tabûk : ils profitent du passage extrêmement difficile du col de Harchâ, entre al-Jahfa et Abwâ’, sur le chemin côtier emprunté par les pèlerins. La descente y est particulièrement rude. Les conjurés, comme pour l’attentat précédent, jettent des pierres sur la route du Prophète pour que son chameau perde l’équilibre et tombe dans le ravin. Lorsque Muhammad franchit ce col durant la nuit, il est assoupi sur sa monture. C’est alors que l’ange Gabriel le réveille : « Ô Muhammad, untel, untel et untel te guettent pour te tuer[23]. » Le Prophète s’approche des conspirateurs et les appelle un à un ; quand ils entendent leurs noms, ils prennent la fuite.

Les agresseurs sont au nombre de quatorze ; il s’agit pour les shiites des mêmes personnes qui ont tenté d’assassiner le Prophète à son retour de Tabûk. Pour ce deuxième attentat déjoué in extremis, on retrouve aussi les mêmes témoins oculaires : ‘Ammâr Ibn Yâssir et Hudhayfa Ibn al-Yammân voient les conspirateurs s’enfuir[24]. Et le Prophète a la même réaction qu’après la conjuration d’al-‘Aqaba : il s’abstient de punir ou même de dénoncer ses agresseurs. « Dieu se vengera d’eux », dit-il.

La littérature shiite accuse ouvertement les Compagnons proches du Prophète, Abû Bakr et ‘Umar notamment, et leur attribue la responsabilité des tentatives d’assassinat[25]. Certes, les deux futurs califes ont un mobile. Toutefois, la très grande similitude entre les deux attentats rend leur existence historique douteuse. En revanche, sur le plan de l’analyse des représentations, cette redondance peut se révéler très significative : comme dans tout ressassement, ils sont le signe d’un malaise éprouvé face à un événement embarrassant, laissant entrevoir les vestiges d’un « crime originel ».

Le *Kitâb Sulaym*, l’un des écrits les plus anciens qui soient parvenus jusqu’à nous, rédigé par un auteur shiite[26], affirme que ‘Alî a dénoncé les conspirateurs au lendemain de la mort du Prophète en s’écriant : « Ah ! Vous vous êtes bien conformés au pacte maudit que vous avez signé entre vous à la Kaaba et dont je connais le texte. – Mais qui t’a parlé de ce pacte ? Tu n’es pas censé être au courant », lui rétorque Abû Bakr. ‘Alî s’adresse alors à d’autres Compagnons présents qu’il appelle à témoigner : « Toi Zubayr, toi Salmân, toi Abû Dharr et toi Miqdâd ! Jurez par Dieu que vous avez entendu le Prophète dire : “Untel et untel (il énumère les cinq Compagnons présents) ont rédigé entre eux un pacte pour faire ce qu’ils ont fait le jour où je meurs ou je suis assassiné.” » Ils répondent : « Oh que oui ! Il l’a dit et ils ont bien signé un pacte où ils ont décidé de t’empêcher de devenir calife[27]. »

Sulaym raconte encore qu’au lendemain de la mort du Prophète, Ubay Ibn Ka‘b, son Compagnon et l’un de ses principaux scribes, s’enferme chez lui pendant la réunion de la *saqîfa* des Banû Sâ‘ida ; des Compagnons vont le voir mais il refuse d’ouvrir sa porte en leur disant : « Je sais que vous êtes venus me voir au sujet du pacte », visiblement au courant de l’affaire du feuillet maudit[28]. Dans les ouvrages sunnites, on attribue à Ubay une phrase qui lui aurait probablement coûté la vie : « Périssent les gens du pacte (*ahl al-‘iqda*) ! » lance-t-il un jour, et il répète cette imprécation trois fois[29]. Ubay aurait menacé de révéler le vendredi suivant « un secret, le plus important des secrets », et la veille, il est trouvé mort[30]. De quoi nourrir les soupçons : ce Compagnon qui occupait un rang particulier et qui était surnommé « le maître des lecteurs (du Coran) » (*al-sayyid al-qurrâ’*) en savait peut-être trop. La disparition d’Ubay fait partie des morts mystérieuses qui suivent le décès du Prophète, comme celle du chef des Khazraj, Sa‘d Ibn ‘Ubâda. Ce rival d’Abû Bakr, candidat au califat, refusant de faire allégeance au nouveau calife, aurait dit : « Je ne prêterai pas serment même si les djinns et les hommes se réunissent pour m’y obliger[31]. » On le prendra au mot et Sa‘d Ibn ‘Ubâda sera assassiné plus tard, nous dit la Tradition, par les flèches des djinns qui lui transpercent le cœur[32] !

Pour l’heure, le retour de Muhammad de La Mecque a lieu dans une atmosphère très tendue. Les discours qu’il a prononcés durant le Pèlerinage de l’Adieu et à l’étang de Khumm ne laissent aucun doute chez ses Compagnons quant à l’imminence du moment où se jouera sa succession. La fébrilité dans l’entourage du Prophète est palpable. Les appétits sont attisés, les machinations politiques se mettent en branle et le compte à rebours commence. La tension est décuplée quand, à la fin du

printemps de l’an 632, juste après son arrivée à Médine, le Prophète commence à ressentir les premiers signes de la maladie qui lui sera fatale.

VI

L’expédition d’Oussâma

Rentré de son dernier pèlerinage, Muhammad arrive malade à Médine. Et ce n’est pas dû à la fatigue du voyage : il souffre de maux de tête continus. Abûl Qâcim est pourtant habitué aux migraines qui l’obligent parfois à rester trois jours sans sortir[1]. Mais cette fois, les céphalées sont si effroyables qu’elles le plongent dans un état de léthargie l’empêchant de marcher et même de se tenir debout. Il ne lui reste plus que peu de temps à vivre. La Tradition n’est pas unanime sur la durée exacte de la maladie du Prophète ; on pourrait toutefois déduire que l’état du malade devient sérieux à partir de la deuxième moitié du mois de mai de l’an 632 (derniers jours du mois de *safar* de l’an 11)[2]. Sa maladie aura donc duré entre dix et treize jours[3].

Abûl Qâcim, qui a l’habitude de faire le tour des appartements de ses femmes de manière à passer une nuit chez chacune d’elles, est désormais si épuisé qu’il n’a plus la force de se déplacer d’une maison à l’autre : on doit le transporter dans une couverture portée par quatre hommes[4]. Muhammad se trouve chez Maymûna, sa dernière épouse en date, quand il sent son état se détériorer et la fièvre le gagner[5]. Muhammad réunit alors ses femmes et leur demande la permission d’aller s’installer chez ‘Aïsha[6], ce qu’elles acceptent docilement[7]. Ce déplacement, quoique contre-indiqué, est justifié par le fait que ‘Aïsha, paraît-il, est une excellente infirmière[8] (en réalité, c’est pour ses qualités de gardienne qu’elle est choisie).

Le transfert du Prophète est pénible. En quittant la maison de Maymûna, deux hommes doivent porter Muhammad, dont les jambes engourdies ne touchent pas le sol. « Quand l’Envoyé de Dieu a été transporté chez moi, raconte ‘Aïsha, il était appuyé sur deux hommes de sa famille : Fadhl Ibn Abbâs et un autre homme » ; commentant ce témoignage, Ibn Abbâs dit que celui dont parle ‘Aïsha n’est autre que ‘Alî[9] et il précise que ‘Aïsha le déteste tellement qu’elle refuse même de prononcer son nom[10] – elle ne lui pardonne pas son hostilité à son égard quand elle a été accusée d’adultère ; on verra plus loin à quel point les tensions familiales jouent un rôle crucial dans les derniers instants de la vie du Prophète.

L’installation de Muhammad chez ‘Aïsha a sans nul doute des conséquences décisives. À partir de ce moment, on ne dispose plus quasiment que du témoignage de cette femme à la fois intelligente et rancunière. Comme elle est le témoin unique des scènes atroces de l’agonie de son mari, il devient

désormais quasiment impossible d'approcher le moribond sans passer par elle… Pour l'heure, il reste encore quelques forces au Prophète qui lui permettent de prendre des décisions politiques : il nomme des gouverneurs et envoie quelques émissaires à des rois pour les inviter à se convertir à l'islam[11].

Quelques jours avant sa mort[12], Muhammad ordonne à Oussâma, fils de son affranchi Zayd Ibn al-Hâritha, de commander une expédition militaire en direction de la Syrie[13]. Les contrées visées par cette expédition sont Balqâ' et Dârûm aux frontières de la Palestine, dans les profondeurs du territoire byzantin[14].

Deux raisons auraient poussé le Prophète à envoyer Oussâma vers le territoire byzantin : d'une part, on l'informe qu'à la frontière de la Syrie des troupes byzantines commencent à se rassembler ; d'autre part, il veut venger la mort de Zayd (le père d'Oussâma), tué par les Byzantins dans la bataille de Mo'ta deux ans plus tôt[15]. Mais pourquoi venger soudain la mort de Zayd alors que l'expédition de Tabûk, succédant immédiatement à celle de Mo'ta, n'avait pas ce but[16] ? Le nombre dérisoire de soldats mobilisés pour cette campagne (entre sept cents et trois mille hommes) rend par ailleurs ce mobile de vengeance sur l'armée puissante des Byzantins peu crédible[17]. L'expédition d'Oussâma a, en réalité, des visées politiques internes qui seront exposées plus loin.

Le Prophète donne l'ordre à ses principaux Compagnons dont Abû Bakr et 'Umar de se joindre à l'armée d'Oussâma[18]. Cette décision est mal accueillie : les Compagnons n'apprécient pas, en effet, que le commandement soit confié à un jeune homme de dix-sept ans, qui a l'âge d'être leur fils et n'est en outre qu'un affranchi, donc socialement d'un rang inférieur. « Il fait de ce gamin (*ghulâm*) fils de son affranchi le chef des prestigieux Émigrants », murmure-t-on[19]. On peut certes s'étonner de voir Muhammad désigner un jeune homme inexpérimenté à la tête d'une armée qui réunit des hommes chevronnés ; toutefois, à y regarder de près, on constate que les Compagnons proches de Muhammad ne se sont jamais distingués par des faits d'armes ; un soupçon de désertion plane même sur 'Umar lors de la fameuse bataille d'Uhud[20]. Le Prophète n'oublie pas non plus que lors de la bataille de Khaybar, Abû Bakr et 'Umar ont échoué lamentablement dans leur assaut contre la forteresse juive[21]. Il est à noter que Tabarî appelle les détracteurs de la nomination d'Oussâma les « hypocrites[22] » ; ces mêmes hypocrites dont on ne précise jamais les noms mais qui sont des proches du Prophète ont contesté, rappelons-le, l'expédition de Tabûk et auraient tenté d'assassiner Muhammad sur le chemin du retour. D'une manière générale, quand on parcourt les ouvrages de la Tradition, on constate souvent que la frontière qui sépare les notions de Compagnon et d'hypocrite est parfois poreuse.

Le Prophète, qui a eu vent de ces protestations au sujet de la nomination d'Oussâma, entre dans une colère noire[23]. Malgré la maladie qui commence à montrer des signes très inquiétants, il demeure inflexible. Un samedi, la tête bandée à cause d'une forte migraine, il monte sur le minbar à la mosquée pour un rappel à l'ordre : « Oussâma est digne du commandement, dit-il. Lorsque j'ai placé son père Zayd à la tête de l'armée qui allait à Mo'ta, on avait tenu le même langage. » Il ajoute :

« Sachez que le père d'Oussâma était fait pour le commandement et lui de même. Alors exécutez mes ordres et partez avec Oussâma[24]. » Le ton du Prophète est si ferme que ce jour-là, dit-on, il aurait hurlé[25] et maudit ceux qui ne rejoindraient pas l'armée[26]. Pour remettre définitivement les détracteurs d'Oussâma à leur place, Muhammad rappelle que Zayd, le père du garçon, était pour lui l'être le plus cher et qu'après sa mort c'est son fils qui occupe désormais cette place dans son cœur[27].

Le Prophète aime Oussâma autant qu'il a aimé son père Zayd Ibn al-Hâritha, son homme de confiance. Jusqu'au mariage de Muhammad avec Zaynab, l'ex-femme de Zayd (célèbre mariage ayant entraîné l'interdiction de l'adoption en islam), celui-ci était le fils adoptif du Prophète[28]. Ce mariage n'a pas terni la relation privilégiée entre les deux hommes. Zayd s'est vu confier le commandement de plusieurs expéditions et il a été chargé à deux reprises des affaires de Médine durant l'absence de Muhammad. ʻAïsha dit que le Prophète aurait à coup sûr désigné Zayd à sa succession si ce dernier lui avait survécu[29].

Des passages assez suggestifs de la Tradition sous-entendent une certaine ambiguïté dans la relation entre Muhammad et Zayd. Un jour que Zayd rentre d'une expédition, Abûl Qâcim est si content de le revoir qu'il bondit de son lit quand il entend sa voix à l'extérieur. De joie, Muhammad en oublie sa tunique qui tombe et c'est tout nu qu'il accueille Zayd, le prend dans ses bras et l'embrasse. ʻAïsha, qui rapporte l'anecdote, précise que c'est alors la première fois qu'elle voit le Prophète entièrement nu[30]. Quand Zayd meurt à la bataille de Mo'ta, le Prophète exprime d'une manière ostentatoire le chagrin qui le dévaste ; Saʻd Ibn ʻUbâda en est étonné et lui demande : « Es-tu malheureux à ce point ? – C'est la passion de l'amoureux pour son bien-aimé (*hathâ shawqu al-habîbi ilâ habîbihi*) », lui répond le Prophète[31]. Dès lors son affection se reporte vers le fils du défunt.

Né à La Mecque vers l'an 615, Oussâma est le fils que Zayd a eu avec Omm Ayman (Baraka de son prénom), la nourrice éthiopienne que Muhammad avait reçue en héritage de son père[32]. Oussâma est ainsi le fils de deux êtres chers au Prophète : Zayd, qu'il considère comme son fils, et Omm Ayman, à qui Abûl Qâcim dit : « Tu es ma mère après ma mère[33]. » Oussâma Ibn Zayd est surnommé « le bien-aimé fils du bien-aimé » (*al-hibb ibn al-hibb*)[34]. Un Compagnon de Muhammad affirme qu'il n'a jamais vu le Prophète manifester autant d'amour que pour Oussâma, à l'exception sans doute de sa fille Fâtima[35]. Les livres de la Tradition regorgent de scènes où le Prophète manifeste une tendresse infinie pour ce jeune homme qui n'est pas beau mais brave et sympathique[36]. Quand un jour ce dernier fait une chute et se blesse au visage, on voit Abûl Qâcim en personne sucer la plaie et recracher le sang[37] ; ʻAïsha qui rapporte la scène avoue que, dégoûtée, elle n'a pas voulu le faire[38]. Dans un autre hadith qui souligne les interminables contradictions de ʻAïsha, on voit la favorite se précipiter pour curer le nez du petit Oussâma à la place de Muhammad qui lui dit : « Aime-le, ʻAïsha, car je l'aime[39]. » Muhammad en personne nettoie le nez de l'affranchi avec ses propres vêtements[40]. L'affection du Prophète pour le garçon est telle qu'il lui arrive de gronder sa propre fille à cause de lui : un jour que Fâtima est en train de nettoyer le visage d'Oussâma, il semble à

Muhammad qu'elle est en train de le frapper ; alors il tire très fort l'enfant vers lui et réprimande sévèrement Fâtima, qui s'éloigne en se confondant en excuses[41].

Muhammad dit de son affranchi préféré : « Si Oussâma était une jeune fille, je l'aurais couvert de bijoux de manière à ce qu'il devienne le meilleur parti de Médine[42]. » Quand elle décrit des scènes de genre où on voit Muhammad cajoler ses petits-fils, Hassan et Hussayn, la Tradition fait apparaître systématiquement Oussâma profitant lui aussi de la tendresse du Prophète. Souvent dans ces scènes, on voit Abûl Qâcim dire en parlant de Hassan et Oussâma qu'il assoit sur ses genoux : « Ô mon Dieu aime-les car je les aime[43] » ; il s'agit sans doute là d'une manœuvre sunnite ayant pour objectif de relativiser l'affection paternelle que le Prophète a pour les fils de 'Alî et de souligner que Hassan et Hussayn n'en ont pas le monopole[44].

Un jour, Muhammad condamne une voleuse du prestigieux clan qurayshite des Banû Makhzûm à avoir la main coupée[45]. L'émotion est vive devant le verdict ; quand les Qurayshites veulent infléchir la décision de Muhammad, c'est à Oussâma qu'ils demandent d'intervenir car ils savent que le Prophète ne lui refuse rien. Toutefois, quand son favori lui demande de réviser son jugement au sujet de la voleuse makhzumite, Abûl Qâcim devient furieux (« change de couleur », comme disent les traditionnistes pour décrire la colère du Prophète) et monte en chaire le lendemain pour dire aux musulmans : « Même si Fâtima la fille de Muhammad avait volé, je lui aurais coupé la main. » La voleuse makhzumite aura finalement la main coupée ; Oussâma n'a rien pu pour elle. Le Prophète ne manque pas de rappeler à son affranchi qu'il est inflexible quand il s'agit des châtiments corporels édictés par Dieu (*hudûd*)[46].

Étant donné la place particulière qu'Oussâma a dans le cœur du Prophète, on se demande pourquoi les Compagnons de Muhammad sont étonnés de le voir chargé du commandement d'une expédition militaire. Malgré leur mécontentement, les Compagnons s'exécutent et font leurs préparatifs. Toutefois, sans oser contredire frontalement les ordres du Prophète, ils traînent le pas avant d'aller rejoindre le campement installé au Jorf, à quelques kilomètres au nord-ouest de Médine[47]. Face à leur manque d'empressement, Muhammad, éreinté, ne cesse de leur marteler : « Rejoignez l'armée d'Oussâma ! » et il répète cet ordre tant de fois qu'il en perd connaissance[48]. Les auteurs shiites affirment que le Prophète ne se contente pas de donner cet ordre sévère, il leur envoie même deux hommes des Ansars, Qays Ibn Sa'd Ibn 'Ubâda, le sabreur (*sayyâf*) du Prophète[49], et Hubâb Ibn Mundhir, pour les y emmener de force[50]. Hudhayfa raconte comment Abû Bakr, 'Umar et Abû 'Ubayda s'isolent avec Oussâma et d'autres Compagnons pour dire au jeune affranchi : « Pourquoi partir aussi vite alors que les circonstances nous imposent de rester à Médine ? » Mais Oussâma se conforme aux ordres du Prophète[51].

D'après les shiites, Abû Bakr, 'Umar et Abû 'Ubayda, contraints de quitter Médine et de s'installer dans le camp d'Oussâma, envoient Suhayb Ibn Sinân pour avoir des nouvelles du Prophète. 'Aïsha intercepte l'émissaire et le charge d'un message à son père, Abû Bakr, lui disant que le Prophète agonise et qu'il doit revenir en cachette. Les Compagnons se faufilent dans la nuit et

reviennent à Médine[52]. Au même moment, le Prophète se réveille en sursaut et s'écrie : « Un grand malheur vient d'entrer à Médine ! » Le lendemain, en allant à la mosquée, Muhammad est étonné d'y trouver Abû Bakr en train de diriger la prière ; il lui fait signe de la main et lui ordonne de s'écarter. Très mécontent, le Prophète convoque 'Umar et Abû Bakr chez lui et leur dit : « Ne vous ai-je pas ordonné de rejoindre l'armée d'Oussâma ? – Oui, Envoyé de Dieu. – Que faites-vous ici alors ? – Je suis revenu pour te refaire allégeance », dit Abû Bakr[53]. « Je n'ai pas voulu quitter Médine car je m'inquiète pour toi », répond 'Umar. « Je vous ordonne de rejoindre immédiatement l'armée d'Oussâma », leur dit le Prophète fermement. Il répète cet ordre trois fois puis s'évanouit. Abû Bakr et 'Umar partent contraints et forcés au camp du Jorf [54].

L'impatience d'Abûl Qâcim à voir ses Compagnons partir avec Oussâma peut sembler étonnante. En réalité, elle est présentée par les shiites comme une manœuvre politique : le but de Muhammad est d'éloigner ses principaux Compagnons de Médine pour pouvoir à son aise nommer 'Alî comme successeur et mettre ses amis devant le fait accompli[55]. Il compte sur Oussâma pour neutraliser d'avance toute velléité de contestation de leur part. Il paraît clair que le jeune homme est désigné pour sa loyauté indéfectible envers Abûl Qâcim. À y regarder de près, on constate que deux informations attestées par les sources sunnites viennent étayer l'interprétation shiite : d'une part, les Compagnons qui empêcheront 'Alî plus tard de succéder à Muhammad sont tous sommés de partir avec le fils de Zayd ; d'autre part, 'Alî, contrairement aux autres Compagnons, ne fait pas partie de ceux à qui le Prophète ordonne de partir avec Oussâma.

Les versions sunnite et shiite concernant cette expédition présentent des recoupements majeurs : dans les deux versions, l'insistance du Prophète à faire partir ses Compagnons prend une forme théâtrale où le pathos est exacerbé ; par ailleurs l'affaiblissement physique du Prophète se double d'un affaiblissement de son autorité politique et morale (ce que la suite des événements confirmera). C'est bien la première fois que les ordres de cet homme charismatique sont ignorés d'une manière aussi outrageuse par deux de ceux qui devaient plus tard lui succéder.

Durant sa maladie, la désobéissance des Compagnons de Muhammad n'est pas l'unique signe du déclin de son autorité. Allongé sur son lit qu'il ne quitte plus que pour aller prier à la mosquée, Muhammad reçoit de mauvaises nouvelles qui lui parviennent de quelques contrées de l'Arabie où les faux prophètes commencent à réunir de nombreux adeptes et menacent l'unité de la *umma*. Nous tenons sans doute là la preuve que l'expédition d'Oussâma ordonnée par Muhammad en direction de la Syrie n'est qu'un pis-aller ; devant le risque réel que l'apparition de mouvements dissidents constitue, on verrait plus logiquement Muhammad envoyer un bataillon pour étouffer ces derniers. Il n'en est rien. Sachant que ses jours sont désormais comptés, le Prophète n'a sans doute pas l'intention de s'engager dans de grandes opérations militaires. Il pense probablement à des échéances plus courtes, et notamment à sa succession qu'il ne pourra régler qu'après avoir éloigné ses Compagnons de Médine…

VII

Les murs se lézardent

On associe souvent la mort du Prophète au problème de la rivalité entre ses successeurs potentiels. Or quand on se penche sur les derniers jours de la vie de l'homme, on s'aperçoit que cette crise se situe à l'échelle de toute l'Arabie où, fait passé curieusement sous silence, Muhammad est confronté à un large mouvement insurrectionnel, voire révolutionnaire, mené par ceux qu'on appelle les « faux prophètes ». Au contraire des Compagnons, uniquement préoccupés par la question de la succession, ces derniers contestent radicalement l'autorité de Muhammad et réfutent le principe même de sa prophétie.

La menace politico-religieuse que les faux prophètes font planer sur l'islam sera suffisamment sérieuse pour que la première action du calife Abû Bakr soit de mener des guerres sanglantes contre eux, guerres dites d'« apostasie ». Nous pensons que les sources traditionnelles comme les historiens contemporains ont sous-estimé le rôle déterminant que les faux prophètes ont joué durant la fin de la carrière de Muhammad[1].

Sensiblement diminué par la maladie, Abûl Qâcim, le maître tout-puissant auquel près d'une centaine de tribus arabes sont venues prêter allégeance en l'an 9/630-631 (surnommée « année des délégations[2] »), est devenu l'otage de son lit. Après avoir été considéré comme un paria, Muhammad, doué d'une intelligence politique qui domine de très haut son époque, finit par soumettre une grande partie de l'Arabie. Comme pour mieux asseoir sa domination sur les Arabes, il porte un soin particulier à son image et sait mettre en scène son pouvoir avec magnificence. Le Prophète est un homme séduisant qui charme ceux qui le côtoient. Les ouvrages de la Tradition consacrent souvent un chapitre à la description de sa beauté : il a de grands yeux noirs aux longs cils[3] ; sa peau blanche au teint rosé pousse Ibn Sa'd à comparer son cou lumineux à un sabre en argent[4] ; quand il affiche son large sourire, son entourage croit voir une pleine lune, dit Wâqidî[5] ; il a une longue et épaisse chevelure noire toujours bien soignée[6] – c'est 'Aïsha elle-même qui lui lave les cheveux et les coiffe[7] ; habillé de sa tunique rouge qu'il porte les jours de fête et les vendredis, Muhammad subjugue tous les regards[8] ; grand amateur de parfums, il dégage toujours des senteurs raffinées (le musc et l'ambre sont ses préférés)[9] ; l'homme, d'une grande coquetterie, est si soucieux de son

hygiène et de sa beauté qu'il voyage toujours avec un peigne, un miroir, du *siwâk*[10] et du khôl[11]. Les rustres bédouins ne sont pas habitués à tant de sophistication.

Muhammad instaure un nouvel ordre politique qu'il parvient à imposer à une grande partie de la Péninsule. Le chef arabe Wazara Ibn Sadûs dit à son propos : « Cet homme veut dominer les Arabes[12]. » Durant la période antéislamique, des chefs de tribus arabes (dont Hâshim, l'arrière-grand-père du Prophète) ont tenté de se regrouper en une sorte de confédération. Mais ces initiatives qui n'étaient motivées que par d'étroites ambitions claniques n'ont jamais abouti à une organisation politique unifiée de type impérial, mais seulement à un agrégat de tribus au pouvoir plus ou moins étendu. Afin de dépasser le caractère instable et éparpillé de la bédouinité, la force seule ne suffisait pas, il fallait un « levier moral », un message mobilisateur. Muhammad, l'inspiré, l'a trouvé : c'est l'islam.

En ce début de l'été 632 pourtant, le Prophète-Roi est épuisé par la maladie et observe les premiers signes de l'affaiblissement de son immense pouvoir. Il constate qu'il n'est plus obéi par ses Compagnons qui auparavant s'agenouillaient devant lui pour implorer sa grâce[13]. Certes, le Prophète a été quelquefois confronté à des actes de désobéissance commis par des bédouins intenables qui sont allés un jour jusqu'à lui voler son manteau[14], mais à chaque fois qu'il avait affaire à des musulmans turbulents, Muhammad n'avait aucun mal à les remettre à leur place ; quand sur le chemin de Tabûk, des soldats n'ont pas suivi ses ordres et ont bu de l'eau d'un puits avant son arrivée, il les a insultés et traités de tous les noms[15]. Mais cette fois, le Prophète est physiquement diminué et ceux qui lui désobéissent sont ses plus proches Compagnons…

Muhammad, dont l'état de santé s'aggrave de jour en jour, constate avec douleur que les murs de sa *umma* commencent à se lézarder. Les faux prophètes, comme Musaylima et Tulayha, réunissent désormais autour d'eux un nombre considérable d'adeptes. Le succès de Muhammad a, en effet, nourri les ambitions et incité quelques-uns à vouloir utiliser une « recette » qui lui a si bien réussi.

Musaylima, dit « l'imposteur », apparu quelque temps avant la dernière maladie du Prophète, n'est plus un phénomène isolé. D'autres surgissent un peu partout en Arabie et commencent à avoir une importante audience. La Tradition en retient trois autres : Aswad, Tulayha et une prophétesse du nom de Sajâh[16]. Leur succès plonge Muhammad dans une profonde inquiétude. Il en fait même des cauchemars qu'il confie à Abû Bakr, doué dans l'interprétation des rêves, paraît-il[17]. Ainsi une nuit, il se voit portant deux bracelets en or qui lui serrent les poignets ; il souffle sur eux et ils s'envolent. « Ces deux bracelets sont les deux imposteurs : celui de Yamâma et celui du Yémen [Musaylima et Aswad] », dit Muhammad[18].

Musaylima Ibn Habîb, chef de la tribu des Banû Hanîfa, est le premier faux prophète à faire son apparition dans la province d'al-Yamâma[19]. D'après Tabarî, cet homme, venu à Médine où il a entendu Muhammad, est ensuite rentré chez lui déterminé à suivre son exemple. Il s'autoproclame prophète à son tour et propose même une version « allégée » de l'islam : il dispense ses adeptes de

la prière et rend licites le vin et la fornication, ce qui n'est pas pour déplaire aux Arabes, qui le suivent en nombre. Musaylima, qui s'exprime en prose rimée qu'il dit recevoir du ciel, ne laisse pas indifférents les Arabes, très sensibles aux dons d'éloquence. « J'ai la mission prophétique, dit-il à ses adeptes, pour une moitié de la terre, et Muhammad également pour une moitié. Muhammad reçoit ses révélations de Gabriel, et moi de Michel. »

Fort de son succès et de sa puissance, celui qui se surnomme « le clément » (*al-rahmân*[20]) adresse à Muhammad une lettre, vers la fin de l'an 10 de l'hégire[21] : « Moi Musaylima, *rahmân* de Yamâma, à Muhammad, fils de ʻAbd-Allâh, envoyé de Dieu parmi les Qurayshites. En ton nom, ô Dieu, secours constant ! Or à moi la moitié de la terre, à toi l'autre moitié. Mais vous, les fils de ʻAbd al-Muttalib[22], vous n'aimez pas le partage équitable. » Après avoir lu la missive, le Prophète demande aux messagers leur avis. Ils lui répondent : « Nous approuvons ce que Musaylima dit : tu dois exercer la fonction prophétique sur une moitié de la terre, et lui sur l'autre moitié. » Le Prophète, furieux de cette réponse, réplique : « On ne doit pas tuer les émissaires ; sinon je vous aurais tous mis à mort ! » Ensuite il fait écrire à Musaylima : « Moi, Muhammad, Envoyé de Dieu, à Musaylima l'imposteur. Au nom de Dieu le Clément et le Miséricordieux. La terre est à Dieu, il en donne la possession à qui il veut. La récompense finale sera à ceux qui le craignent[23]. » L'audience de Musaylima est renforcée par son mariage avec Sajâh Bint al-Hârith, une femme très puissante des Banû Tamîm qui se dit elle aussi prophétesse[24].

Selon Tabarî, le Pèlerinage de l'Adieu de Muhammad stimule l'apparition d'autres faux prophètes[25] : Aswad au Yémen et Tulayha Ibn Khuwaylid de la tribu des Banû Assad commencent à avoir de nombreux adeptes à leur tour. Le mouvement d'apostasie se propage un peu partout en Arabie comme une traînée de poudre. Aswad Ibn Kaʻb al-ʻAnsî, issu de la prestigieuse tribu yéménite des Madhhaj, est un seigneur (*sayyid*) riche et éloquent ; il accomplit des prodiges et des tours de magie qu'il fait passer pour des miracles[26]. Comme Musaylima, il a du succès auprès de sa tribu et des habitants de Najrân[27] et s'établit à Sanaa, ville des rois, où il est bien accueilli, à tel point que l'agent du Prophète au Yémen est chassé de la ville par une révolte[28]. Les Arabes qui suivent Aswad manifestent ainsi leur dissidence par le renvoi des percepteurs que Muhammad mandate dans ces régions pour encaisser les taxes de la *zakât*. De sorte que peu de temps avant sa mort, Muhammad ne contrôle plus le Yémen[29].

Depuis son lit, malade mais encore influent, il adresse une lettre aux princes himyarites et aux Arabes voisins du Yémen, où il leur donne l'ordre suivant : « Attaquez et tuez Aswad, qui est un imposteur. » L'homme sera poignardé dans son palais. Cette nouvelle soulage tellement le Prophète que sa santé s'en améliore et qu'il sort lui-même annoncer la nouvelle aux musulmans. « Aswad vient d'être tué cette nuit, dit-il. Un homme béni, issu d'une famille de bénis, l'a assassiné. C'est Fayrûz al-Daylamî, il mérite la récompense de la félicité éternelle. » La tête bandée à cause de ses maux de tête, Muhammad rend grâce à Dieu avant de poursuivre : « Les deux autres, Musaylima et Tulayha, périront également, et Dieu maintiendra ma religion jusqu'au jour de la résurrection[30]. »

Le troisième faux prophète qui donne du souci à Muhammad est en effet Tulayha des Banû Assad. Comme Musaylima, il propose sur le « marché de la religion » un islam plus permissif qui dispense ses adeptes de l'obligation de la prière et du jeûne. Fort du même succès que les autres, il réunit une armée puissante et décide d'attaquer Muhammad à Médine ; d'après Tabarî, il établit son camp à un endroit du désert nommé Samîrâ' (ou Sumayrâ'[31]) et envoie une lettre de sommation au Prophète : « Si tu veux que nous vivions en paix, stipulons qu'une moitié de l'Arabie sera à moi et l'autre moitié à toi ; si tu n'acceptes pas, je te déclare la guerre. » Muhammad chasse Hibâl, le neveu de Tulayha, porteur de la lettre de menaces, en s'écriant : « Va-t'en ; que Dieu te fasse périr et ne t'accorde pas le martyre[32] ! » Stationné non loin de Médine et vraisemblablement au courant de la maladie du Prophète, Tulayha guette-t-il la mort de Muhammad pour lancer un assaut sur la ville[33] ? Il est à noter que Tabarî associe clairement la maladie du Prophète au mouvement de dissidence généralisée qui frappe l'Arabie[34]. Muhammad mourra sans avoir réglé ce problème. Abû Bakr, une fois devenu calife, s'en chargera.

Replacée dans les circonstances historiques qui entourent les derniers mois de la vie de Muhammad, la question des faux prophètes pourrait être considérée comme un élément décisif. Les régions dans lesquelles ces derniers sont apparus sont riches et stratégiques. De plus, ils ne mènent pas seulement des mouvements « séparatistes » visant à se détacher du pouvoir central de Médine. Comme nous l'avons constaté avec Tulayha qui campe non loin de Médine, leur dissidence est plus que religieuse et politique : elle menace le cœur même du pouvoir de Muhammad. Les défaites militaires de Muhammad face aux Byzantins ont sans doute donné un coup d'accélérateur à ces mouvements de rébellion.

En réalité, la conversion à l'islam est loin d'être massive en Arabie. Seul le Hijâz est véritablement acquis à la nouvelle religion ; ailleurs, on se plie surtout à la puissance politique et militaire de l'islam. Les Arabes entrent en nombre dans la nouvelle religion pour des motifs intéressés (afin de ne pas payer la *jizya*, la taxe imposée aux non-musulmans) ; en divers endroits, le Coran évoque l'hypocrisie de ces bédouins et garde la trace de scènes humiliantes pour le Prophète qui, un jour, est abandonné en plein prêche de vendredi par les musulmans ; ces derniers, apprenant par le bruit des tambours l'arrivée de Dahia Ibn Khalîfa[35], venu de Syrie avec un stock d'huile, accourent pour conclure des affaires et laissent Muhammad quasiment seul dans la mosquée[36]. À la mort de Muhammad, de nombreux convertis, invoquant le caractère personnel de l'allégeance faite au Prophète, se sentent libérés de leurs engagements financiers ; tout en se disant musulmans, ils refusent d'envoyer à Médine les taxes de la *zakât*. La réaction du nouveau calife Abû Bakr ne tardera pas : les tenant pour apostats, il leur déclarera une guerre sans merci. Dans ces guerres d'apostasie qui inaugurent dans un bain de sang le règne du premier calife de l'islam, le motif religieux ne doit pas masquer les motifs économiques : l'objectif est moins de ramener ces Arabes à l'islam que de ramener les taxes au calife à Médine.

L’ensemble de ces éléments nous invite à nuancer l’affirmation de l’historien Hichem Djaït qui écrit qu’« à sa mort, le Prophète a laissé une religion achevée et un État rayonnant sur toute l’Arabie, indissolublement liés[37] ». Certains Arabes n’attendent pas la mort du Prophète pour apostasier ; de son vivant même, Muhammad est confronté à d’inquiétants mouvements de sédition. La situation devenant des plus graves et le Prophète désormais sans énergie ne pouvant plus affronter le péril, ses proches, pour pouvoir contrôler la situation, doivent sans doute envisager le coup d’État… Sinon, comment expliquer que ‘Umar exprime à Abû Bakr, fraîchement élu calife, toute sa reconnaissance d’avoir rattrapé rapidement la périlleuse vacance du pouvoir à la mort de Muhammad : « Je te donnerais ma vie, lui dit-il. Sans toi, on aurait tous péri[38] ! »

VIII

Le début de la fin

Une empreinte profondément tragique marque les derniers jours du Prophète, confronté à de nombreuses épreuves qu'il n'a plus la force d'affronter : deuil de son fils Ibrâhîm, tentative d'assassinat, désobéissance de ses proches et dissidences de toutes sortes. Quand l'ange Gabriel s'enquiert de son état, Muhammad lui répond : « Ô Gabriel, je me sens accablé, ô Gabriel, je me sens affligé[1]. » Il lui répète comme dans une supplication : « Gabriel, viens tout près de moi[2]. » Le Prophète erre en lui-même comme un voyageur égaré.

Durant près de deux semaines, la maladie l'immobilise. Il est alité dans la maison de 'Aïsha, ne voyant plus que son entourage le plus proche. Il finit par perdre ses facultés motrices. Durant les rares sorties qu'il peut faire, on le voit marcher appuyé sur ses deux cousins 'Alî et Fadhl, ses pieds ne touchant pas le sol. La maladie prend progressivement le dessus et les perspectives de Muhammad le conquérant se trouvent désormais bornées au cadre d'un lit.

Ce qu'on croit être au départ les signes d'une fatigue générale devient aux yeux de tous les symptômes d'une maladie grave. La Tradition musulmane consacre de longs passages à la description de la dernière maladie du Prophète : elle insiste sur ses maux de tête et sur la fièvre insoutenable qui le consume. On ne peut lui prendre le pouls, ni mettre la main sur sa poitrine sans ressentir une chaleur insupportable[3]. Le Prophète à demi inconscient frissonne ; le châle noir (*khumayssa*) dont il se couvre le visage de temps en temps est brûlant[4]. Muhammad a constamment à portée de main une bassine remplie d'eau pour se rafraîchir : il y plonge ses mains amollies, pour les passer ensuite sur son visage[5]. On raconte que dès son arrivée dans la chambre de 'Aïsha, il a été baigné dans le bassin (*mikhdhab*) de sa femme Hafsa, où on a versé sur lui sept outres d'eau tirées de sept puits différents (s'agit-il d'un rituel ?)[6].

Le Prophète est devenu si maigre et pâle que son Compagnon Anas Ibn Mâlik compare son visage à une feuille blanche[7]. En proie à des migraines insupportables, il porte constamment un bandeau autour de la tête ; il se tord de douleur et pousse un râle continu[8]. Malgré sa détresse, Abûl Qâcim empêche ses femmes de se répandre en démonstrations de désarroi[9] ; quand Omm Salama crie en voyant son état se détériorer à vue d'œil, il lui dit : « Tais-toi ! Seuls les mécréants se lamentent en criant[10]. » Sa souffrance est si intense qu'il en a parfois des syncopes. Après des moments de

conscience, il retombe brusquement dans l'hébétude, incapable d'articuler le moindre mot. Lorsque Oussâma revient du camp du Jorf en catastrophe pour avoir de ses nouvelles, Muhammad ne peut même pas lui parler : il embrasse son favori, lève seulement les bras vers le ciel et les repose sur lui en signe de bénédiction[11]. Muhammad commence à s'absenter de lui-même et du monde.

Profitant d'un rare moment de soulagement, le cinquième jour du mois de *rabi' 1er* (une semaine avant sa mort), il se rend à la mosquée contiguë à sa maison pour aller prier et faire ses adieux aux musulmans rassemblés en grand nombre[12]. Le Prophète reçoit la visite de l'ange Gabriel qui lui révèle la sourate 110, « Le Secours » (*al-asr*) : « *Lorsque vient le secours de Dieu et la victoire*[13] *arrivent – et que tu vois les hommes entrer en masse dans la religion de Dieu ; célèbre les louanges de ton Seigneur ; et demande-lui pardon. Il est, en vérité, celui qui revient sans cesse vers le pécheur repentant*[14]. » Le Prophète voit dans cette sourate le signe de l'imminence de sa mort ; le dernier verset notamment qui évoque le pardon divin incite Muhammad à se repentir car il est sur le point de quitter ce monde[15]. Le thème du repentir est précisément au centre de la dernière apparition publique de Muhammad qui veut mettre en ordre sa conscience[16].

La marche chancelante, le Prophète entre dans la mosquée, soutenu par ses deux cousins Fadhl et 'Alî qui le conduisent jusqu'au minbar. Muhammad s'assoit à même le sol et adresse à la communauté un discours émouvant : « Ô gens ! Quel prophète étais-je ? » On lui répond « le meilleur des prophètes[17] ». Muhammad commence par faire louange à Dieu et rappeler que la mort est une nécessité à laquelle nul n'échappe. « Il y a, après la mort, dit-il, un jour de jugement ; ce jour-là, il n'y aura pas plus de faveur pour moi ni pour personne. Pendant que je suis encore parmi vous, adressez-moi vos réclamations. » Muhammad poursuit : « Ô hommes ! Si j'ai fouetté le dos de quelqu'un, voici le mien ; si j'ai blessé la réputation de quelqu'un, il n'a qu'à faire de même avec moi ; si j'ai reçu de l'argent de quelqu'un injustement, voici mon argent. Purifiez-moi de toute injustice, afin que je puisse comparaître devant Dieu sans avoir commis de tort. » L'émotion est à son comble à la mosquée et la foule nombreuse répond en chœur : « Envoyé de Dieu, tous les torts que tu aurais envers nous sont effacés. »

Toutefois, un homme appelé 'Ukâsha Ibn Muhassin se lève et dit au Prophète : « Telle nuit, à tel endroit, dans telle expédition, j'ai fait marcher mon chameau à côté du tien. Tu as voulu donner un coup de fouet à ton chameau, mais le coup m'a atteint au dos et m'a fait très mal. – Voici mon corps, lui répond le Prophète, si tu veux me frapper, frappe. – Je le veux », réplique 'Ukâsha. Le Prophète a un fouet, un roseau couvert de cuir, qu'il tient toujours à la main quand il monte sur son chameau. Il dit à Bilâl : « Le fouet est dans la maison de ma fille Fâtima ; va le chercher. » L'assistance, scandalisée, se tourne vers 'Ukâsha : « N'as-tu pas honte et ne crains-tu pas Dieu en frappant le Prophète ? – Ne lui faites pas de reproches ; il ne fait que réclamer son droit », leur dit Muhammad. Abû Bakr et 'Umar se lèvent et disent : « Venge-toi de nous, ô 'Ukâsha, et ne touche pas au Prophète. » Puis 'Alî fait la même proposition : « Voici mon dos et mon ventre, frappe-moi et fouette-moi cent fois mais ne touche pas au Prophète » – écho lointain à l'autoflagellation shiite. Enfin les

fils de ‘Alî, Hassan et Hussayn, se lèvent et disent à leur tour : « Ô ‘Ukâsha, ne sais-tu pas que nous sommes les petits-fils du Prophète : si tu te venges sur nous, c’est comme si tu te vengeais de lui. » Malgré cela, ‘Ukâsha demeure inflexible et précise que lorsque cette nuit-là il a été frappé par le Prophète, il avait le dos nu ; il demande alors au Prophète de se déshabiller pour que la réparation soit plus équitable. Sans hésiter, Abûl Qâcim enlève sa chemise. À ce moment-là, ‘Ukâsha fait brusquement tomber le fouet, court vers le Prophète, et se jette dans ses bras en sanglotant[18].

Avant de prendre congé des musulmans, Muhammad prie pour les martyrs qui ont sacrifié leur vie pour lui avant d’ajouter : « Un homme parmi vous doit choisir entre les biens de cette terre et Dieu ; et il choisit Dieu. » Abû Bakr se met à pleurer car il est le seul à comprendre que le Prophète fait allusion à lui-même. « Ne pleure pas, Abû Bakr, lui dit Abûl Qâcim, tu as été avec moi dans ce monde et tu seras avec moi dans l’autre ; je n’ai pas eu de compagnon plus fidèle que toi. » Il ordonne alors que toutes les issues qui donnent directement sur la mosquée soient fermées sauf celle de la maison d’Abû Bakr[19]. Ce n’est pas la première fois qu’on voit celui-ci comprendre avant les autres les allusions du Prophète. Cet ami intelligent et lucide de Muhammad est le plus vif de ses Compagnons[20] : il voit la fin venir avant les autres et prend sans doute à temps les dispositions nécessaires pour ne pas laisser la succession de son ami au hasard. C’est cette même clairvoyance qui l’a poussé au début de la Révélation à suivre Muhammad, un marginal qui prêchait seul dans le désert, et à être ainsi le premier des musulmans. Il a su très tôt que celui qu’il appelait affectueusement *khalîlî Abûl Qâcim* (mon ami intime Abûl Qâcim) était l’annonciateur d’un temps nouveau qui changerait le monde.

À la fin de cette ultime réunion à la mosquée, Muhammad regarde en direction de ‘Umar et dit : « Après moi, le droit sera avec ‘Umar[21]. » Dans ce récit, les réactions d’Abû Bakr et ‘Umar sont sans doute des ajouts visant à valoriser les deux futurs premiers califes et à asseoir leur légitimité politique : Abû Bakr incarne la loyauté, ‘Umar la rigueur. Les rédacteurs de la Tradition confèrent à cette scène une signification symbolique : la porte de la maison d’Abû Bakr laissée ouverte par Muhammad est l’emblème de la porte de la succession politique[22] ; ‘Alî invitant ‘Ukâsha à le fouetter à la place de Muhammad reste comme enfermé dans une sorte de pathos sacrificiel et incarne l’esprit de martyre qui caractérise la sensibilité shiite.

Rentré chez lui, le Prophète demeure couché durant trois jours. Le mercredi qui précède sa mort, sentant une légère amélioration, il réveille son affranchi Abû Muwayhiba (ou Abû Râfi‘[23]) au milieu de la nuit et lui dit qu’il a reçu l’ordre de visiter le cimetière des musulmans à Baqî‘ al-Gharqad. Là, accompagné de son affranchi[24], le Prophète, dans une scène théâtrale, s’adresse aux morts sur un ton mélancolique : « Je vous salue, gens des tombes ! Vous qui êtes à l’abri des épreuves qui atteignent les hommes ! La situation où vous vous trouvez vous paraîtrait si réconfortante si vous saviez ce dont Dieu vous a sauvés[25] ! » Dans cette prosopopée, Muhammad, désespéré, semble pris d’un élan vers la mort qu’il perçoit comme une délivrance. Il craint sans doute d’assister, impuissant, au spectacle de sa propre déchéance. Le Prophète poursuit : « Les discordes se profilent à l’horizon ; elles

arrivent comme les lambeaux d'une nuit noire, elles se succèdent, la fin de l'une est suivie par le début de l'autre et la dernière est pire que la première[26]. » Muhammad dit ensuite à son affranchi Abû Muwayhiba : « Sais-tu que Dieu me donne le choix entre la vie éternelle parmi les trésors de ce monde et ma rencontre avec lui au paradis ? » L'affranchi lui répond : « Par mon père et ma mère ! Choisis la première ! – Oh que non, ô Abû Muwayhiba, dit le Prophète, j'ai choisi de rencontrer Dieu[27]. » Muhammad prie ensuite pour les morts et rentre chez lui. Le lendemain son état de santé s'aggrave sérieusement. Tout son entourage comprend que la fin est proche.

La mort imminente de Muhammad éveille les convoitises car l'homme est non seulement puissant mais richissime[28]. Une Tradition plutôt invraisemblable où on décèle l'influence de l'hagiographie chrétienne décrit l'extrême pauvreté du Prophète[29] : on y voit 'Aïsha pleurer en disant que pendant des mois son mari et elle n'ont comme nourriture que de l'eau et des dattes (*al-aswadân*)[30] et qu'ils ne mangent pas à leur faim[31] ; Muhammad, nous dit-on, peut rester trois jours sans se nourrir et, pour calmer la faim, il noue des pierres autour de son ventre[32] ; durant deux mois, le feu ne s'allume pas chez lui[33] et on le voit recevoir l'aumône des Ansars qui lui envoient de temps en temps un peu de lait[34]. Un chapitre des *Tabaqât* est consacré à la misère de Muhammad[35], le décrivant se tordant de faim, au point d'être prêt à manger la cire des bougies[36]. Certains récits disent même que le Prophète meurt endetté : pour acheter de quoi manger, il aurait mis en gage sa cuirasse chez un juif [37] contre soixante-quinze kilos d'orge pour nourrir sa famille[38] ; c'est Abû Bakr qui aurait payé plus tard l'hypothèque[39].

Ces récits sur la prétendue misère de Muhammad sont d'autant moins crédibles qu'ils sont démentis par d'autres passages décrivant la fortune colossale du Prophète. Certes, au lendemain de l'hégire, le Prophète vit dans la pauvreté (rappelons au passage qu'aucun chroniqueur n'explique où est passée la fortune immense de son opulente première épouse Khadîja dont il devait hériter). Toutefois, sa politique belliciste ne tarde pas à pourvoir à la pénurie d'argent ; le Prophète guerrier reconnaît lui-même que Dieu a placé sa fortune à l'ombre de sa lance[40]. Les butins des différentes expéditions (notamment le sac de Khaybar) mettent Muhammad et l'ensemble de sa communauté à l'abri du besoin. Le Prophète, en particulier, dans le partage du butin, se réserve une quote-part assez conséquente. Un verset coranique lui ordonnant de prélever systématiquement le cinquième des parts sur chaque butin de guerre[41], au moment de la révélation de ce verset, Muhammad annonce aux siens, notamment à sa fille Fâtima : « Réjouissez-vous, ô famille de Muhammad, vous êtes désormais riches[42]. » Les livres de la Tradition n'hésitent pas à souligner qu'Abûl Qâcim a recours à d'autres méthodes particulièrement violentes comme le rapt (comme on l'a vu plus haut avec Ukaydir, le seigneur de Dûmat al-Jandal) ou la torture : c'est ce qui arrive à Kinâna Ibn al-Rabî', un juif de Khaybar, supplicié sur ordre du Prophète jusqu'à ce qu'il révèle l'endroit où est caché le trésor des Banû Nadhîr[43]. Afin de remplir les caisses, Muhammad impose également à ses adeptes toutes sortes d'impôts dont une étrange taxe d'un dinar que doit payer tout musulman ayant fait un rêve érotique[44] !

« *Il t'a trouvé pauvre, et il t'a enrichi* », lui dit Allâh dans le Coran (93:8)[45]. Muhammad est le propriétaire, entre autres, de nombreuses oasis au nord-ouest du Hijâz comme « les sept murs » (des vergers clôturés)[46] – comme la célèbre oasis de Fadak – dont il accorde la jouissance à sa fille Fâtima[47]. Le Prophète est devenu si riche qu'il a créé un fonds destiné à « acheter » la conversion des mécréants ; ce sont les fameux *mu'allafa qulûbuhm*, « *ceux dont les cœurs sont ralliés à la foi* » (9:60)[48], notamment des opposants qurayshites comme Abû Sofiâne qui, indifférents à l'islam, ont le cœur sensible à l'argent.

Il est clair que le successeur du Prophète doit hériter de son pouvoir mais aussi de ses immenses possessions. Comme le calife Abû Bakr n'est pas sur la liste des héritiers légaux, il prend, au lendemain de son arrivée au pouvoir, une décision radicale et ferme pour garder la main sur la fortune de son ami : il déshérite les gens de la maison et attribue les biens du Prophète à la communauté. Pour justifier cette mainmise, Abû Bakr brandit un hadith dans lequel Muhammad dit que les prophètes ne laissent pas d'héritage[49]. Fâtima ne le pardonnera jamais au successeur de son père.

Pour l'heure, voyant sa mort approcher, Muhammad affiche une attitude de renoncement. Il aurait liquidé tout ce qu'il possède avant de rencontrer Dieu. Ibn Sa'd dit que le Prophète n'a rien laissé derrière lui, ni argent, ni bétail, ni terre[50] ; il aurait aussi affranchi juste avant de mourir quarante esclaves[51]. Durant son agonie, il confie à 'Aïsha sept dinars et lui demande de s'en débarrasser parce qu'il veut rencontrer Dieu dépouillé de tous les biens terrestres[52]. Il lui ordonne de donner l'or à 'Alî pour qu'il le distribue aux nécessiteux[53], ordre que le Prophète doit répéter trois fois tant 'Aïsha, étant donné la haine qu'elle porte au cousin de son mari, n'est visiblement pas pressée d'obtempérer[54].

Les Compagnons et les membres de la famille du Prophète sont quant à eux animés par la plus grande avidité. Cet ouvrage ne suffit pas pour aborder la vaste question de l'héritage financier du Prophète et les nombreuses querelles qu'il a suscitées entre ses proches[55]. Des hommes comme Abû Bakr et 'Umar sont souvent décrits dans maints passages de la Tradition comme des êtres plutôt vénaux ; même « élu » calife, Abû Bakr continue à être un homme d'affaires et on le voit conclure de juteuses transactions commerciales dans les souks, si bien qu'il est rappelé à l'ordre par ses amis 'Umar et Abû 'Ubayda qui lui disent que cela n'est pas digne du successeur du Prophète[56] ! Abû Bakr à l'article de la mort dira à sa fille 'Aïsha : « Fillette, regarde ce qui a augmenté dans ma fortune depuis que je suis calife et restitue-le aux musulmans[57]. » Pourquoi Abû Bakr formule-t-il cette demande ? A-t-il des doutes quant à la régularité de son enrichissement ? De son côté, 'Umar reconnaît qu'il pense à ses transactions commerciales même pendant la prière ; le deuxième calife est si préoccupé par l'argent qu'il lui arrive, avoue-t-il, de compter pendant la prière les taxes qu'il va encaisser[58] ; dans d'autres scènes tout aussi peu glorieuses, il apparaît distrait pendant la prière du coucher du soleil, à tel point obnubilé par le bétail qu'il a envoyé vers la Syrie[59] qu'il doit reprendre à chaque fois la lecture des versets du Coran au début[60]. 'Umar exprimera même des regrets en

avouant que les affaires l’ont empêché de passer plus de temps dans la proximité du Prophète[61]. Avec ‘Uthmân Ibn ‘Affân, le caractère ploutocratique du califat se renforcera davantage ; doublé d’un népotisme outrancier, il prendra des proportions si considérables qu’il causera l’assassinat particulièrement violent du troisième calife. Le Prophète ne se trompait sans doute pas en prédisant que ses successeurs seraient des traîtres obèses[62].

Dès lors, on comprend mieux l’attitude fébrile et impatiente d’Abû Bakr et ‘Umar autour du lit du richissime Prophète malade. En réalité, tout le monde pense à la succession. ‘Abbâs, l’oncle de Muhammad, dit à ‘Alî : « Le Prophète ne survivra pas à cette maladie, je le sais car je connais les visages des enfants de ‘Abd al-Muttalib quand ils sont à l’article de la mort[63]. » Il ajoute : « Va poser la question au Prophète au sujet du *amr*[64] ; s’il a décidé que le pouvoir doit nous revenir, il doit le dire clairement et s’il a décidé qu’il doit revenir à d’autres que nous, il devrait faire des recommandations à notre sujet (*awsâ binâ*). – Je crains, lui répond ‘Alî avec réalisme, que s’il décide de ne pas nous léguer le pouvoir, on en soit privé pour toujours[65]. » Dans une autre version, ‘Abbâs dit à son neveu ‘Alî : « Allons interroger le Prophète au sujet de la succession : si le pouvoir doit nous revenir, je jure par Dieu qu’on ne le lâchera pas même si on doit tous périr ; s’il doit revenir à d’autres, je jure qu’on ne le réclamera plus jamais. » ‘Alî, plein d’assurance, répond : « Ô mon oncle ! Le pouvoir peut-il revenir à quelqu’un d’autre que toi ? » Et s’adressant à Abbâs et à ses descendants, les Abbassides : « Qui oserait vous le disputer ? » Puis ‘Alî et ‘Abbâs se séparent et ne vont pas voir le Prophète[66].

‘Abbâs, armé de bonne volonté, souhaite que le califat reste dans la famille alors que ‘Alî est présenté comme un homme dépassé par les événements ; persuadé qu’il est le seul et unique successeur du Prophète, il reste à l’écart : son assurance empêche chez lui toute initiative, d’où ces mots : « Qui oserait rivaliser avec nous[67] ? » Plus tard, son oncle Abbâs lui reprochera sévèrement son manque de discernement : « Je t’ai conseillé durant la maladie du Prophète de lui poser la question sur sa succession : est-ce qu’il la destinait à nous, sa famille, ou bien à d’autres que nous ? Je t’ai dit que si on l’empêchait de se prononcer sur ce sujet, personne d’autre ne nous accorderait le pouvoir après sa mort et c’est pour cela qu’est advenu ce qui est advenu[68]. » À cause de son inertie, ‘Alî sera pris de court et verra le califat lui échapper. Pendant qu’il s’occupera des obsèques de son illustre cousin et beau-père, on entendra retentir le *takbîr* « *Allâhu akbar* » annonçant l’élection du premier calife[69]. Et tandis qu’Abû Bakr et ‘Umar viennent de ravir le pouvoir aux Hachémites, ‘Abbâs, tombant des nues, s’écriera en s’adressant à ‘Alî : « Ne t’ai-je pas dit[70] ? »

IX

Le « roman familial » de Muhammad

Dans la chambre du Prophète moribond flotte un air d'intrigue. Muhammad, dans l'isolement auquel la maladie le condamne, est au centre d'une manipulation politico-familiale dont sa favorite 'Aïsha tire les ficelles. Pour la fringante jeune épouse âgée de dix-huit ans, il n'est pas question de laisser la succession de son mari échapper à son père. Au chevet de l'homme malade, la famille du Prophète emploie la tactique de la conquête pacifique[1]. Abû Bakr et 'Umar, futurs califes, assistés de leurs filles respectives 'Aïsha et Hafsa, tissent une toile discrète autour de Muhammad. L'institution du califat est très associée aux liens familiaux du Prophète avec ses Compagnons : les quatre premiers califes orthodoxes sont les beaux-pères et les gendres de Muhammad. L'autorité politique en islam est avant tout (toujours ?) une affaire de famille. Une scène rapportée par Ibn Kathîr traduit bien le poids des relations familiales et notamment l'influence des femmes dans ce moment crucial : « Quand l'état de santé du Prophète devient critique, écrit-il, 'Aïsha fait venir Abû Bakr, Hafsa fait venir 'Umar et Fâtima fait venir 'Alî[2]. » Les trois futurs califes ('Uthmân est curieusement totalement absent durant l'agonie du Prophète) sont mandatés qui par sa fille, qui par sa femme.

L'importance du rapport matrimonial avec les gens de la maison perdure même après la mort de Muhammad. C'est ce qui explique que le deuxième calife 'Umar, à un âge très avancé, épouse la petite-fille du Prophète Omm Kulthûm (la fille de 'Alî et Fâtima) qui n'est encore qu'une enfant. Quand il demande sa main à 'Alî son père, ce dernier est surpris et lui fait remarquer qu'elle est trop jeune pour lui ; le deuxième calife lui répond : « J'ai entendu le Prophète dire que toute parenté disparaîtrait le jour du Jugement dernier sauf la sienne, je voulais alors être lié par alliance au lignage du Prophète[3]. » Voyant que l'argument n'est pas assez persuasif, pour convaincre le père de la mariée, 'Umar propose la somme faramineuse de quarante mille dirhams en guise de don nuptial (*mahr*), lui qui enjoint d'ordinaire à ses coreligionnaires de n'être pas excessifs en la matière[4] ! L'argument financier est si massif que 'Alî finit par accepter de donner sa fille au vieil homme[5]. Certains récits de la Tradition (aussi bien shiite que sunnite) suggèrent que le mariage entre 'Umar et Omm Kulthûm a lieu sur fond d'une sordide affaire de viol[6]. Rappelons que celui qui sera le deuxième calife est connu pour sa misogynie ; il a l'habitude de « forcer » les femmes (le viol par 'Umar de 'Âtika Bint Zayd est évoqué dans des ouvrages sunnites qui font autorité[7]).

Ainsi, tout au long de sa vie (notamment dans la phase médinoise), Abûl Qâcim est au centre d'un véritable tourbillon de passions, de jalousies, d'ambitions et d'épiques scènes de ménage. Afin de mieux comprendre comment les rivalités politiques sont sous-tendues par des passions privées et des rancunes de famille, il est sans doute utile de s'attarder un peu sur l'histoire familiale de Muhammad dont le « roman des origines » est entouré d'un épais mystère.

Des informations importantes sur la généalogie de Muhammad figurent dans les plus anciens ouvrages de la Tradition, qui bouleversent la version officielle qui s'est imposée au fil des siècles. Celle-ci affirme que Muhammad n'a pas connu son père, ‘Abd-Allâh, fils de ‘Abd al-Muttalib, mort hors de La Mecque avant la naissance de son unique fils, puis qu'à l'âge de six ans, Muhammad perd sa mère, Âmina Bint Wahb. Orphelin, le petit garçon est élevé par son grand-père paternel, ‘Abd al-Muttalib, membre influent du clan hachémite de la tribu de Quraysh. Mais cette version lisse et aseptisée se trouve ébranlée par de nombreux indices figurant dans les livres de la Tradition qui laissent entendre que Muhammad est né deux à quatre ans après la mort de son père. En effet, les traditionnistes nous disent que Hamza, l'oncle paternel de Muhammad, est plus âgé que son neveu (deux à quatre ans de différence d'âge)[8]. Or, le père du Prophète, ‘Abd-Allâh, se marie avec la Zuhrite Âmina le même jour que son propre père, ‘Abd al-Muttalib, épouse une autre Zuhrite prénommée Hela qui lui donne Hamza. ‘Abd-Allâh, le père de Muhammad, meurt à l'âge de vingt-cinq ans, quelques mois après son mariage avec Âmina qu'il laisse enceinte du Prophète[9]. Hamza et Muhammad sont donc conçus vers la même période et devraient avoir quasiment le même âge, mais il n'en est rien : Muhammad vient au monde deux à quatre ans après son oncle Hamza, donc deux à quatre ans après la mort de son père.

L'auteur de la *Sîra al-halabiyya* se pose légitimement la question : comment Âmina aurait-elle pu tomber enceinte de Muhammad deux à quatre ans après la mort de son mari[10] ? Il est clair que la question a beaucoup embarrassé aussi bien les rédacteurs de la Tradition que les théologiens contemporains comme ‘Alî Jom‘a (dix-huitième mufti d'Égypte, de 2003 à 2013) qui nous apprend de l'air le plus sérieux que la grossesse d'une femme pieuse peut durer quatre ans[11], s'appuyant sur l'exégèse coranique (déjà fantasque) de Qurtubî selon laquelle la femme vertueuse peut rester enceinte plusieurs années[12].

Muhammad lui-même est inquiet de ses origines. Un hadith le montre insistant sur la noblesse et la pureté de son ascendance et précisant que ses parents l'ont conçu dans le cadre d'un mariage « régulier » et non d'une relation extraconjugale[13]. Le Prophète utilise dans son propos non pas le mot *zinâ* (adultère) mais *sifâh*, un terme plus précis qui se réfère à une pratique sexuelle de groupe admise dans la société préislamique[14] et que l'islam interdira. Cette phrase du Prophète serait-elle une réponse à des accusations qui le présenteraient comme un enfant illégitime[15] ?

D'autres informations figurant dans les livres les plus anciens de la Tradition jettent encore le doute sur les origines familiales de Muhammad. La version officielle affirme que le Prophète serait le fils unique de ‘Abd-Allâh et Âmina, or cette information est aisément démentie par Âmina qui

reconnaît avoir été enceinte à plusieurs reprises : « De toutes les grossesses que j'ai eues, dit-elle, celle de Muhammad a été la plus légère[16]. » Dans un autre récit, elle affirme clairement qu'elle a eu plusieurs enfants : « J'ai porté de nombreux garçons et je n'ai jamais porté un bébé (*sakhla*) plus gros que Muhammad[17]. » Le Prophète a-t-il donc eu des frères et sœurs ? La Tradition laisse entendre que oui : le père de Muhammad n'a-t-il pas la *kunya* Abû Qutham (le père de Qutham)[18] ? L'historien Hicham Djaït en déduit d'ailleurs que Qutham serait le véritable prénom de Muhammad[19]. Pour notre part, nous pensons que cette conclusion est très discutable car, comme nous l'avons dit plus haut, l'obscure théorie des *kunya* chez les Arabes n'implique pas nécessairement une référence aux enfants réels ; c'est d'autant plus vrai dans le cas du père de Muhammad qui est mort avant de voir naître son fils. À moins que Muhammad n'ait eu un frère aîné appelé Qutham…

À cela s'ajoute l'épineuse question du prénom invraisemblable et « anachronique » du père du Prophète : comment un païen peut-il s'appeler 'Abd-Allâh (l'esclave d'Allâh) lors même qu'Allâh, du moins en théorie, est censé être apparu avec l'avènement de l'islam[20] ? Mais on sait désormais que chez les païens une divinité du nom d'Allâh[21] a existé bien avant l'islam. Le prénom véritable du Prophète est lui-même à ce jour inconnu car Muhammad, qui signifie littéralement « le plus loué », est un titre qu'il reçoit au lendemain de la prophétie. Comment s'appelle-t-il avant la Révélation ? Les ouvrages de la Tradition sont incapables de répondre à cette question. On sait seulement qu'il est affublé de plusieurs *kunya* : Abul Qâcim ou encore Ibn Abî Kabsha (fils de l'esclave Abû Kabsha), étrange *kunya* qu'il a à La Mecque et dont on ne sait quasiment rien[22].

La Tradition garde par ailleurs une trace de la souffrance que cause à Muhammad la question de ses origines mystérieuses. Il se met dans tous ses états dès qu'on lui rappelle le mépris des Qurayshites à son égard. Mais ce mépris s'explique-t-il seulement par la dissidence politique et religieuse par rapport à l'« establishment » polythéiste mecquois ? Rien n'est moins sûr. Les Qurayshites à La Mecque ont déjà eu affaire au monothéisme : des chrétiens y vivaient (dont le plus célèbre est Waraqa Ibn Nawfal[23]) et n'y ont jamais été persécutés. En réalité, ce serait pour des raisons généalogiques que les Qurayshites traitent Muhammad avec condescendance. De nombreux hadiths décrivent la colère noire du Prophète quand on lui rapporte les propos méprisants des aristocrates de Quraysh qui le comparent à un palmier né seul sur une dune, ou dans une version plus rude sur un monticule d'ordures (*kabwa*)[24]. Un jour 'Abbâs, furieux, va voir son neveu Muhammad qui lui demande : « Pourquoi es-tu fâché, mon oncle ? » 'Abbâs lui répond : « Je ne sais pas ce que les Qurayshites ont contre nous mais quand ils se voient entre eux ils affichent des visages souriants et quand ils nous voient nous, leurs visages changent d'expression. » Ayant visiblement compris les raisons de cette attitude, le Prophète devient rouge de fureur au point que des gouttes de sueur lui coulent entre les yeux[25]. Un autre jour, une femme vient rapporter au Prophète ce qu'Abû Sofiâne dit à son sujet : « Muhammad est comme une fleur parfumée (*rayhâna*) qui a poussé au milieu de la pourriture (*al-natan*). » Conscient de l'allusion à ses origines peu nobles, le Prophète se crispe de colère bien que la phrase soit plutôt un compliment pour sa personne[26].

En réalité, si les Qurayshites ne considèrent pas Muhammad comme l'un des leurs, ce n'est pas parce qu'il est un « bâtard » mais parce que son grand-père ‘Abd al-Muttalib était sans doute un esclave, donc pas un « authentique » Hachémite. En effet, le roman de filiation de ‘Abd al-Muttalib est aussi mystérieux que celui de son illustre petit-fils. Voici ce que nous dit la version officielle : ‘Abd al-Muttalib est le fils de Hâshim Ibn ‘Abd Manâf (son vrai prénom n'est pas Hâshim mais ‘Amrû[27]). Lors d'un voyage d'affaires, Hâshim passe par Yathrib (future Médine) où il épouse Salmâ, une puissante veuve des Banû Najjâr de la tribu des Khazraj (futurs alliés de Muhammad), avec laquelle il a un fils prénommé Shayba (Shaybat al-Hamd[28] ou Shaybat al-Rahma) et qui s'appellera plus tard ‘Abd al-Muttalib[29]. Le mariage de Hâshim et Salmâ scelle une alliance politique qui préfigure celle de Muhammad avec les Ansars de Médine[30]. La Tradition précise également que Salmâ, l'arrière-grand-mère du Prophète, est d'un très haut rang social qui lui permet de choisir elle-même son mari et de le répudier quand elle le souhaite (un profil qui rappelle beaucoup celui de Khadîja, la première épouse du Prophète[31]) ; elle exige également de garder avec elle l'enfant né de cette union[32]. Ainsi, quand ‘Amrû Ibn ‘Abd Manâf (alias Hâshim) la demande en mariage, Salmâ exige les mêmes droits : répudiation du mari et garde des enfants.

Après son mariage, Hâshim quitte Yathrib où il laisse son épouse et son fils Shayba[33]. Il ne les reverra plus car il mourra quelques années plus tard à Gaza lors d'un voyage d'affaires[34]. Entre-temps, il s'est marié avec d'autres femmes à La Mecque et a eu d'autres garçons, oubliant sans doute son fils né à Yathrib. Ce dernier a été élevé par ses oncles maternels, les frères de Salmâ. Un beau jour, Muttalib Ibn ‘Abd Manâf, le frère de Hâshim, arrive à Yathrib et veut reprendre son neveu Shayba alors âgé de huit ans pour l'emmener à La Mecque[35]. Salmâ s'y oppose fermement et se dispute avec son beau-frère[36] mais rien n'y fait (on suggère même que l'enfant est enlevé[37]). En arrivant à La Mecque, le petit Shayba est présenté par son oncle Muttalib comme un esclave qu'il a acheté[38]. Pourquoi ne dit-il pas qu'il est son neveu ? On ne le sait pas. Dans la *Sîra* d'Ibn Hishâm, on voit Muttalib, en réponse à ceux qui traitent le petit Shayba d'esclave, s'exclamer : « Malheureux, comment osez-vous dire que c'est mon esclave ? Il est le fils de mon frère Hâshim[39] ! » On ne nous dit pas non plus pourquoi malgré cette mise au point on persiste à appeler l'enfant ‘Abd al-Muttalib, littéralement « l'esclave de Muttalib ». Dans ces conditions, on comprend le mépris des Qurayshites pour Muhammad qu'ils considèrent sans doute comme le petit-fils d'un esclave…

Les tourments familiaux de Muhammad ne concernent pas uniquement la délicate question de ses origines. Devenu adulte, l'homme, multipliant les mariages, devient le chef d'une famille nombreuse qui lui donne beaucoup de soucis et qui, lors de son agonie, contribuera même à accentuer ses souffrances. Sur le nombre exact des épouses du Prophète, la Tradition n'est pas unanime. On lui attribue treize ou quinze mariages (voire davantage), tous conclus après la mort de sa première épouse Khadîja. Malgré les divergences des versions, un fait paraît indéniable : le harem du Prophète dépasse largement la limite des quatre épouses autorisées par Allâh. ‘Aïsha ne manque aucune

occasion pour montrer sa désapprobation quant aux trop nombreuses épousailles de son mari. Afin que de tels reproches ne se reproduisent plus, Muhammad prend les précautions nécessaires en s'accordant le droit d'avoir toutes les femmes qu'il veut ; un verset du Coran est révélé pour dissuader les plus sceptiques[40] . Dans la foulée, 'Aïsha est admonestée d'un autre verset qui la rappelle à l'ordre : « *S'il vous répudie. Son Seigneur lui donnera peut-être en échange des épouses meilleures que vous, soumises à Dieu, croyantes, pieuses, repentantes, adorantes, pratiquant le jeûne ; qu'elles aient été déjà mariées ou qu'elles soient vierges* » (66:5).

Une autre information fait aussi l'unanimité dans toutes les biographies du Prophète : les nombreux mariages de Muhammad, on l'a dit, n'ont lieu qu'après la mort de sa première épouse Khadîja Bint Khuwaylid avec qui il aurait formé une sorte de couple idéal. Aussi longtemps que Khadîja est en vie, le Prophète ne prend aucune autre femme. La monogamie, imposée par sa puissante première épouse, surnommée à La Mecque « la dame de Quraysh » (*sayyidat nisâ' Quraysh*)[41] finit par rendre Muhammad heureux. Elle est aussi la seule à avoir donné des enfants au Prophète (à l'exception de Mâria, la concubine copte, qui lui donne Ibrâhîm). Même après sa mort, Khadîja garde dans le cœur de Muhammad une place unique, à tel point que 'Aïsha manifeste sa jalousie à l'égard de cette femme décédée depuis longtemps[42], qu'elle traite de « vieille édentée parmi les vieilles de Quraysh[43] ». Abûl Qâcim n'apprécie nullement les médisances de 'Aïsha et la réprimande. Et 'Aïsha de conclure : « C'est comme s'il n'y avait de femme qu'elle[44] ! »

La Tradition explique les nombreux mariages du Prophète par le fait qu'il obéit à une injonction coranique recommandant aux musulmans de prendre soin des veuves et des orphelins laissés par les combattants morts pour la foi. Certes son harem compte un nombre non négligeable de veuves éplorées mais leur veuvage n'est sans doute pas la raison pour laquelle elles sont choisies par Muhammad ; le principal atout de la plupart d'entre elles est leur appartenance à des clans puissants de Quraysh (c'est le cas notamment de Omm Habîba, Omm Salama et Maymûna). Le pragmatisme politique n'explique pas non plus tous ces mariages. Car pourquoi alors ne s'est-il jamais marié avec une Médinoise des Ansars qui sont incontestablement ses alliés les plus fidèles et les plus constants[45] ? En réalité, il pourrait y avoir des raisons plutôt personnelles et affectives. D'une part, certains hadiths laissent entendre que Muhammad a des ardeurs considérables, assorties de performances sexuelles surhumaines[46]. D'autre part, aucune des femmes qu'il épouse ne réussit à le rendre heureux comme Khadîja. À cela s'ajoute l'absence de progéniture mâle. On peut même dire que les hadiths misogynes qu'on attribue au Prophète sont essentiellement dus à des moments de colère où l'homme, excédé par les chamailleries interminables de ses épouses, lance parfois à ses Compagnons : « Je n'ai pas laissé après moi un motif de discorde (*fitna*) pire que les femmes[47]. »

Sans entrer dans les détails fastidieux de ces nombreux mariages, dont quelques-uns n'ont même pas été consommés, nous nous contenterons ici de rappeler les neuf épouses et concubines que Muhammad compte dans son harem au moment de sa mort[48]. Dans le mois qui suit le décès de Khadîja (en l'an 620), Muhammad épouse Sawda Bint Zum'a, une veuve d'une trentaine d'années qui

doit s'occuper des enfants du veuf. Dans la foulée, il demande la main de ʻAïsha, fille de son ami Abû Bakr, qui est alors promise au fils de Mutʻam Ibn ʻUday[49]. On sous-entend une légère réticence de la part d'Abû Bakr : « Lui convient-elle vraiment ? C'est la fille de son frère[50] ! » Même la mère de ʻAïsha, Omm Rummân, trouve que sa fille est trop jeune pour se marier : « Si tu veux, on a une fille plus âgée qu'elle ! » dit-elle au Prophète[51]. L'âge de ʻAïsha au moment de son mariage (six, sept, neuf ou douze ans) n'a jamais été déterminé avec exactitude (la Tradition la plus admise est celle d'un mariage à six ans et d'une consommation à neuf ans[52]). On sait seulement que ʻAïsha est si jeune que le Prophète, déjà quinquagénaire, attendra au moins trois ans avant de consommer son mariage avec elle (on situe généralement la consommation en 623, au lendemain de l'émigration à Médine). On dit que le père de la mariée, qui a la *kunya* d'Ibn Abî Quhâfa, porte désormais le nom d'Abû Bakr (père de la pucelle[53]) car ʻAïsha est la seule vierge que le Prophète aura épousée (Abûl Qâcim, préférant les femmes mûres, choisit plutôt des veuves ou des femmes divorcée). ʻAïsha devient très vite la favorite du Prophète et gardera cette place privilégiée jusqu'à la mort de son mari malgré les crises que le couple traverse.

Au grand désespoir de ʻAïsha, Muhammad multiplie les mariages. Il prend comme troisième femme Hafsa, une veuve dont son père, ʻUmar, s'empresse d'accorder la main sans doute pour ne pas laisser le terrain libre à Abû Bakr. Hafsa n'est pas belle, elle a la carnation foncée de son père et de son arrière-grand-mère paternelle Sahâk. Son physique plutôt disgracieux fait que ni Abû Bakr ni ʻUthmân n'ont voulu l'épouser[54]. Muhammad est indifférent à l'égard de Hafsa dont le principal atout est d'être la fille d'un de ses amis. Hafsa se sentira toujours indésirable dans le harem d'Abûl Qâcim qui s'abstiendra de la répudier de peur de froisser son Compagnon. Celui-ci dit un jour à sa fille : « Le Prophète ne t'aime guère ; c'est par égard pour moi qu'il t'a gardée[55]. » Hafsa en pleure à chaudes larmes[56]. Quand Muhammad brandit la menace d'une répudiation, ʻUmar, furieux, dit à sa fille : « Si Muhammad te répudie une deuxième fois, je jure de ne plus t'adresser la parole[57]. » Tout en laissant ʻAïsha jouer le premier rôle, Hafsa la malaimée, rusée et forte comme son père (« la fille de son père » comme la qualifie Tirmidhî[58]), réussit tout de même à devenir très influente dans le harem.

Après Hafsa, Muhammad épouse Zaynab Bint Khuzayma, une femme de la tribu des Banû Hilâl dont le mari a été tué lors de la bataille de Badr. Zaynab a une âme si charitable qu'on la surnomme « la mère des pauvres »[59]. Après Zaynab et au lendemain de la bataille de Khaybar, le Prophète convole avec une autre veuve, Omm Habîba (Ramla de son prénom). Quand le Prophète l'épouse, le père de la mariée, le célèbre Abû Sofiâne, qui est son ennemi juré, ne s'est pas encore converti à l'islam. Puis Abûl Qâcim consolide le lien avec les clans puissants de Quraysh en prenant pour épouse Omm Salama (prénommée Hind) qui appartient elle aussi au très influent clan des Banû Umayya ; comme Omm Habîba, elle est la parente d'un ennemi juré du Prophète : elle est la cousine d'Abû Jahl, ce qui laisse supposer que Muhammad veut, à travers ces deux mariages, tenter des

rapprochements avec l'ennemi qurayshite avant la prise de La Mecque. Omm Salama est de plus la propre cousine du Prophète (la fille de sa tante paternelle, Barra, fille de 'Abd al-Muttalib).

Omm Salama n'est pas la seule cousine que le Prophète épouse ; il se marie ensuite en l'an 5 de l'hégire (626) avec la célèbre Zaynab Bint Jahsh (sa *kunya* est Omm al-Hakam), sans doute la seule femme que Muhammad épouse par amour. Il s'agit là d'une passion notoire immortalisée dans des versets du Coran. Zaynab était mariée au fils adoptif (et affranchi) du Prophète Zayd Ibn al-Hâritha. Un jour Muhammad va voir Zayd chez lui mais ne le trouve pas ; c'est Zaynab qui le reçoit, habillée de vêtements légers qui voilent à peine la beauté de ses formes. Bien qu'elle soit la cousine d'Abûl Qâcim (fille de sa tante paternelle Umayma), celui-ci ne l'a jamais rencontrée auparavant. Dès qu'il voit la belle Zaynab, Muhammad est terrassé par un coup de foudre dont on trouve une autre version légèrement différente dans les recueils de la Tradition. Le Prophète va un jour rendre visite à son fils adoptif Zayd, malade. Zaynab, l'épouse de ce dernier, est assise à son chevet. Quand elle se lève, le Prophète dit à Zayd : « Mon Dieu ! Mes yeux et mon cœur sont renversés. – Veux-tu que je la répudie et te la donne ? » lui répond Zayd. Muhammad, au premier abord, refuse la proposition[60] car l'adoption entraîne les mêmes devoirs que la filiation naturelle : épouser la femme de son fils adoptif équivaut à un acte incestueux. C'est alors que Dieu révèle le verset qui interdit l'adoption, ce qui permet à Muhammad d'épouser la femme de son fils[61]. Réagissant à la révélation du verset coranique qui donne carte blanche à Muhammad pour ce mariage, la virulente 'Aïsha lance à son mari : « Je vois que ton Dieu est vraiment prompt à exaucer tes désirs[62] ! » On attribue à 'Aïsha une formule encore plus insolente selon laquelle ce verset est la preuve que Muhammad rend publiques toutes les révélations qu'il reçoit car s'il devait en cacher une, ce serait certainement celle-là[63] !

Quoi qu'il en soit, libéré de ses devoirs de père adoptif, Abûl Qâcim peut convoler avec Zaynab qui est elle-même heureuse de ce mariage. Zayd, qui ne vit pas l'événement comme une tragédie personnelle, semble avoir cédé sa femme de bon cœur à son maître qu'il continue à considérer malgré tout comme un père. On suggère même qu'il est content de se débarrasser de Zaynab, lassé de son caractère fort désagréable[64]. Et puis grâce à cette histoire d'amour, Zayd Ibn al-Hâritha est cité nommément dans le Coran (33:37). L'ex-mari de Zaynab obtient là un honneur insigne auquel personne d'autre n'a eu droit, hormis dans un contexte différent Abû Lahab, l'oncle « mécréant » du Prophète.

Après Zaynab, d'autres femmes rejoignent le harem du Prophète : des captives comme Juwayriya Bint al-Hârith et les juives Safiyya Bint Hayy et Rayhâna. Cette dernière refuse de se convertir à l'islam et de se marier avec le Prophète ; elle préfère rester sa concubine, tout comme la copte Mâria que Muhammad n'épouse pas bien qu'elle lui donne un fils. En 629, le Prophète se marie avec Maymûna Bint al-Hârith, une jeune veuve de la tribu des Banû Hilal, qui est la belle-sœur de son oncle 'Abbâs et la tante maternelle de Khâlid Ibn al-Walîd[65] – on dit que c'est Maymûna qui s'est donnée au Prophète pendant qu'il accomplissait le petit pèlerinage ('*umra*)[66]. Ce mariage, le dernier, est une autre tentative de rapprochement avec le clan qurayshite demeuré dans la mécréance.

Le harem de Muhammad est très turbulent ; de nombreuses scènes de ménage ponctuent le quotidien du Prophète, qui le font parfois entrer dans une colère noire, et brandir la menace d'une répudiation collective[67]. Il y a deux clans dans le harem : celui de ʻAïsha où on trouve Hafsa, Safiyya et Sawda, et celui d'Omm Salama qui réunit les aristocrates qurayshites[68]. Mais c'est plutôt la grande rivalité entre ʻAïsha et Zaynab Bint Jahsh qui alimente les querelles[69]. La jalousie de la première à l'égard de la deuxième est incommensurable. Quand elles se disputent, Zaynab ne manque pas une occasion pour rappeler à ʻAïsha le décret divin qui l'a mariée au Prophète[70]. Muhammad s'amuse de leurs disputes[71]. On raconte qu'un jour que les deux femmes s'empoignent violemment, voyant que ʻAïsha a le dessus, le Prophète s'exclame à son intention : « Tu es vraiment la fille d'Abû Bakr[72] ! »

ʻAïsha terrorise en quelque sorte les autres femmes du harem, allant par jalousie jusqu'à briser en mille morceaux un plat préparé par Safiyya qui est une excellente cuisinière[73]. La fille d'Abû Bakr prend la nourriture et en badigeonne le visage de sa rivale devant le regard amusé du Prophète qui rit aux éclats. Cette scène où on voit Muhammad se divertir des disputes puériles de ses épouses se termine par un détail qui mérite d'être relevé. Le Prophète interrompt brusquement ce jeu et demande aux deux femmes d'aller se laver le visage lorsqu'il entend les pas de ʻUmar s'approchant de la maison ; voyant cela, ʻAïsha conclut : « Je craignais ʻUmar parce que j'ai vu le Prophète le craindre[74] ! » ʻAïsha elle-même raconte qu'un jour elle décide de comploter contre Zaynab Bint Jahsh car le Prophète demeure trop longtemps chez elle pour déguster une boisson au miel[75]. ʻAïsha et sa complice Hafsa se mettent d'accord pour dire au Prophète à son retour de chez Zaynab qu'il a mauvaise haleine (rusées et manipulatrices, elles savent qu'il est féru de parfums raffinés et déteste dégager le moindre effluve désagréable). « Quelle odeur horrible tu dégages ! Tu as mangé des *maghâfîr* [76] ? » lui disent-elles. « Non, répond-il, j'ai juste bu de l'hydromel chez Zaynab et je ne le referai plus jamais[77]. »

En somme, les épouses du Prophète lui donnent autant de soucis que les mécréants de Quraysh. Et les déboires familiaux de Muhammad ne s'arrêtent pas là : non seulement il est au centre des conflits chroniques qui agitent son harem, mais il doit aussi constamment intervenir auprès du couple chancelant de sa fille Fâtima et son cousin ʻAlî, qui habitent la maison voisine.

X

La fille et le gendre

Fâtima épouse ‘Alî, le cousin de son père, vers le mois d’avril 624. Le Prophète aurait un peu forcé ce mariage car sa fille, moins belle que ses sœurs, est beaucoup moins sollicitée. Pourtant elle est l’enfant chérie du Prophète[1], qui manifeste à son égard la plus grande tendresse. « Quand j’ai envie de sentir l’odeur du paradis, je renifle le cou de Fâtima », dit-il[2].

L’indifférence des prétendants à l’égard de Fâtima est d’autant plus incompréhensible qu’Abûl Qâcim dit que ceux qui s’allient à lui par le mariage « n’entreront jamais en enfer[3] ». Mais le fait d’être la fille du Prophète ne sert pas beaucoup à la jeune femme pour trouver un bon parti, contrairement à ses sœurs qui font de bons mariages. Zaynab, Omm Kulthûm et Roqayya épousent de riches Qurayshites païens – il faut croire que l’argent compense le manque de foi. Zaynab se marie avec son cousin Abûl ‘Âs Ibn al-Rabî‘ (fils de sa tante Hela Bint Khuwaylid, sœur de sa mère Khadîja)[4], Roqayya et Omm Kulthûm épousent respectivement ‘Utba et ‘Utayba, deux fils de l’oncle de leur père, le tristement célèbre Abû Lahab[5]. Ces mariages, nous dit-on, ont lieu avant la Révélation. Divorcées de leurs maris sous la pression de leur beau-père commun Abû Lahab, l’oncle ennemi de Muhammad, Roqayya et Omm Kulthûm épousent en secondes noces et successivement le même homme : l’opulent ‘Uthmân Ibn ‘Affân[6]. Ce dernier est depuis surnommé « le détenteur des deux lumières » (*dhû-l-nûrayn*)[7], appellation qu’il doit au fait d’avoir épousé successivement deux filles du Prophète. On peut voir dans l’attribution de cette double alliance avec Muhammad une tentative de mettre en valeur la figure de ‘Uthmân et d’expliquer qu’il soit nommé troisième calife en passant avant ‘Alî : si ce dernier est le gendre du Prophète, ‘Uthmân l’est doublement[8] !

Le mariage tardif de Fâtima est un détail très gênant que la Tradition essayera désespérément de cacher au risque de tomber dans des aberrations chronologiques. Avant tout il faut tenir compte de l’âge avancé de sa mère Khadîja (qui doit alors être proche de la cinquantaine), tout en évitant à Fâtima une trop grande maturité quand elle se marie avec ‘Alî. Dès lors tantôt on avance, tantôt on retarde la date de naissance de Fâtima qui demeure, à dix ans près, incertaine[9]. La Tradition précise que c’est Muhammad lui-même qui aurait choisi ‘Alî pour sa fille, après avoir décliné la demande en mariage d’Abû Bakr et ‘Umar à cause du prétendu jeune âge de Fâtima[10] !

‘Alî décline tout d’abord l’offre de son cousin Abûl Qâcim en prétextant sa pauvreté et son incapacité à faire le moindre don nuptial[11]. Le Prophète rappelle alors à ‘Alî qu’il possède une cuirasse recueillie sur le champ de bataille de Badr qu’il peut vendre[12]. ‘Alî est d’autant moins enthousiaste à l’idée de convoler avec Fâtima que dans certains hadiths, on sous-entend que sa promise est plus âgée que lui[13]. De nature passive, ‘Alî se résigne et accepte finalement d’épouser Fâtima, qui en apprenant la nouvelle de ses fiançailles avec le cousin de son père proteste violemment en pleurant[14]. Révoltée, elle dit à son père : « Tu me maries à ce bedonnant aux yeux chassieux[15] ? » Le Prophète essaye de convaincre sa fille en énumérant les qualités de ‘Alî ; comme elles ne sont pas nombreuses, il insiste sur le fait que son cousin est le premier des musulmans parmi les jeunes et le membre le plus instruit et le plus vertueux de la famille[16]. Maigre consolation !

‘Alî ne plaît pas à Fâtima et pour cause, il est non seulement démuni mais aussi très laid : court sur pattes, doté d’un énorme embonpoint (contrairement à ses frères et cousins hachémites, plutôt élancés), il a les yeux chassieux et le nez écrasé[17], ce qui le distingue aussi des fils de ‘Abd al-Muttalib qui ont le nez long (leur nez boit avant leurs lèvres, dit-on[18]) ; il est également chauve. ‘Umar le surnomme non sans mépris *al-ussayla*‘ (ou encore *ujaylih*), « le petit chauve »[19]. Le physique grotesque de ‘Alî fait de lui la risée des musulmans. Un jour, une femme, le voyant passer, s’exclame devant la difformité de son corps : « On dirait qu’il est fait de pièces rajustées[20] ! »

De son côté, ‘Alî n’est pas plus seduit à l’idée de devenir le gendre du Prophète : Fâtima n’est pas belle non plus, contrairement à sa sœur, la superbe Roqayya (on dit que le riche et séduisant ‘Uthmân s’est converti à l’islam uniquement pour pouvoir demander sa main). Fâtima elle-même est pauvre (son trousseau est vide[21]) et son père la marie avec le strict minimum, c’est-à-dire presque rien[22]. Un élément que la Tradition n’arrive pas à expliquer : Fâtima doit (du moins en théorie) hériter de la fortune de sa mère Khadîja, qui doit la mettre, elle et ses sœurs, à l’abri du besoin, mais on ne sait pas où est passé cet héritage. Et puis ce mariage est la décision de Dieu, comme le dit le Prophète : « C’est Dieu lui-même qui le lui avait destiné comme époux[23]. » Notons que ce n’est pas la seule fois que Dieu intervient dans les affaires matrimoniales de la sainte famille.

Fâtima se résignant à accepter ‘Alî à son cœur défendant, le mariage a finalement lieu. Comme pour dissimuler le caractère forcé de cette union et le manque d’enthousiasme des deux époux, la Tradition aussi bien sunnite que shiite décrit les noces comme une sorte d’apothéose mystique : quarante mille anges sont les témoins du mariage, les houris du paradis entourent Fâtima et une pluie de pierres précieuses tombe sur les mariés[24]. Mais ce mariage ne sera jamais heureux.

Le seul privilège dont Fâtima jouit réellement réside dans la clause obligatoire de monogamie que le Prophète impose à ‘Alî[25]. Muhammad n’accepte pas qu’on assigne des rivales à ses filles[26]. Apprenant un jour l’intention de son gendre de prendre une autre épouse, Muhammad émet un veto catégorique[27]. ‘Alî fait là preuve d’un manque flagrant de bon sens car, circonstance aggravante, la femme qu’il a l’intention d’épouser, surnommée al-‘Awrâ (la borgne), n’est autre que la fille d’Abû Jahl, l’ennemi juré du Prophète. Muhammad en est doublement contrarié : d’une part, il perçoit la

décision de ‘Alî comme un affront à sa fille (et donc à lui-même) ; d’autre part, la fiancée de ‘Alî est la fille d’un mécréant notoire[28]. ‘Alî aurait dû prévoir le refus sans appel de son beau-père[29] !

Un jour, juste après la prière, Muhammad prend la parole à la mosquée et exprime publiquement sa consternation et son refus du nouveau mariage de ‘Alî : « La famille de Hâshim Ibn al-Mughîra[30] m’a demandé mon autorisation pour le mariage de leur fille avec ‘Alî Ibn Abî Tâlib. Eh bien, je n’autorise pas ce mariage et puis je ne l’autorise pas et puis je ne l’autorise pas ! Fâtima est une partie de moi ; ce qui l’offusque m’offusque[31]. » Muhammad, scandalisé par le comportement de son gendre, dit ici que même son pire ennemi le mécréant Abû Jahl (désigné ici par le nom de son père, Hâshim Ibn al-Mûghira) a eu la correction de lui demander sa permission pour ce mariage, contrairement à ‘Alî !

À ces mots, ‘Alî se lève et quitte l’assemblée[32]. Furieux, Muhammad lui notifie qu’avant de contracter son deuxième mariage, il devra impérativement se résoudre à divorcer de Fâtima[33].

Il faut dire que le Prophète n’a pas une très haute idée de ‘Alî, auquel il semble préférer de loin ses frères, le valeureux Ja‘far et l’éloquent ‘Aqîl. On le voit dans une scène rapportée par Tabarî tenir ‘Alî par la barbe et le secouer du pied pour le réveiller[34]. Les musulmans n’ignorent pas le peu de considération de Muhammad pour ‘Alî et on jase beaucoup sur le sujet (comme lors de l’expédition de Tabûk évoquée plus haut[35]). Le Prophète trouve l’homme paresseux et mou, et de fait ce dernier passe le plus clair de son temps à dormir. Il parle lui-même de sa torpeur en disant : « Je suis un grand dormeur et je tombe de sommeil juste après la prière du coucher sans avoir la force d’enlever mes vêtements[36]. » ‘Alî aurait même eu la permission du Prophète de ne pas faire la prière du soir puisqu’il s’endort juste après le coucher du soleil[37]. On peut dès lors imaginer les réticences de Muhammad à confier les rênes du pouvoir à un homme aussi indolent[38].

À ‘Alî on attribuera souvent des qualités de guerrier mais rien n’est plus contestable. Ses faits d’armes demeurent très incertains et ne peuvent s’expliquer au regard de sa torpeur.Ses défaites une fois devenu calife infligent un démenti sans appel à cette version hyper-corrigée de la vie du cousin de Muhammad. D’une manière générale, la suite désastreuse de sa carrière est signe de son inefficacité politique et militaire[39]. En revanche, on lui prête de grandes qualités oratoires et un formidable don d’éloquence[40]. Pourtant, quand les poètes païens se déchaînent sur le Prophète dans des vers horriblement calomnieux et qu’on suggère à Abûl Qâcim de confier à ‘Alî la tâche de composer des poèmes pour répondre à ces attaques odieuses, étonnament, Muhammad refuse en disant : « Il en est parfaitement incapable[41] ! »

Le couple Fâtima-‘Alî donne constamment du souci au Prophète qui doit arbitrer leurs nombreuses scènes de ménage. ‘Alî traite sa femme avec rudesse et brutalité[42]. Leurs disputes épiques valent à ‘Alî le surnom d’Abû Turab (homme de la poussière). Après une tonitruante scène avec Fâtima, il sort de la maison et passe la nuit dehors à même le sol ; entre-temps le Prophète arrive chez sa fille et lui demande : « Où est ton mari ? – Il est allé dormir à la mosquée », lui

répond-elle. Quand le Prophète va le chercher, il le trouve endormi ; sa tunique tombante lui découvre le dos qui en est couvert de poussière. Muhammad le secoue du pied pour le réveiller et l'affuble alors de ce sobriquet moqueur : « Assieds-toi, Abû Turab[43]. » On dit que ce surnom s'explique aussi par la paresse de ‘Alî qui, passant le plus clair de son temps à dormir par terre, a constamment les vêtements poussiéreux[44]. Les musulmans voulant ridiculiser ‘Alî l'appellent souvent Abû Turab mais lui semble fier de ce surnom qu'il trouve affectueux[45].

Fâtima se plaint beaucoup auprès de son père de la misère morale et financière qui frappe son couple. ‘Alî est très pauvre, comme toute la branche des Abû Tâlib. Le père de ‘Alî aurait été en effet escroqué par ‘Abbâs, son propre frère, qui l'a accablé de dettes insolvables. « Chez les Banû Abbâs, la spoliation des Alides était une tradition de famille », écrit l'orientaliste Henri Lammens[46]. Pour gagner sa vie, ‘Alî travaille comme porteur d'eau chez un juif des Banû Quraydha (pour chaque seau d'eau qu'il tire il reçoit une misérable rémunération : une datte[47]). Fâtima se plaint donc souvent à son père de la rudesse de sa condition, de sa fatigue et de son indigence[48] ; pour la consoler le Prophète lui rappelle qu'elle est mariée au plus valeureux des hommes[49]. Un jour, éreintée par l'utilisation du moulin, elle demande à son père de mettre à son service un domestique[50]. Abûl Qâcim ne donne pas suite et conseille à sa fille de faire quelques prières avant de dormir. « C'est mieux que d'avoir un serviteur », lui dit-il[51]. En réalité, la pauvreté de Fâtima correspond à celle de son père. Or, notamment au lendemain du sac de Khaybar, la situation financière de Muhammad s'améliore sensiblement ; toutefois, sa fille demeure dans la misère et son père ne fait rien pour soulager son manque de ressources. Pourtant, certains livres de la Tradition disent qu'Abûl Qâcim accorde à Fâtima et ‘Alî du butin de Khaybar une dotation conséquente de dattes et d'orge[52].

À ces problèmes de couple et d'argent viennent s'ajouter des problèmes de voisinage. La petite famille de Fâtima vit dans la proximité immédiate de Muhammad et cette cohabitation n'a rien d'idyllique car ‘Aïsha est brouillée à mort avec ‘Alî et sa femme – on verra plus loin d'où vient cette haine sans nom. À chaque fois que Muhammad se rapproche du père de ses petits-enfants, ‘Aïsha proteste avec virulence. Une fois, elle crie à son mari de manière à ce que les voisins concernés l'entendent : « Je jure par Dieu que tu aimes ‘Alî deux et trois fois plus que moi et mon père[53]. »

Malgré l'affection que lui manifeste son père, Fâtima ne fait pas le poids devant ‘Aïsha, si vive, si présente. On sait par exemple que c'est pour sa fille Zaynab que le Prophète a cette fameuse phrase : « C'est la meilleure parmi mes filles[54]. » Fâtima ne manque pas une occasion de dire à son père qu'il est injuste à son égard. « Les gens disent que tu ne prends pas le parti de tes filles », lui lance-t-elle le jour où elle apprend que ‘Alî compte prendre une deuxième épouse[55]. Fâtima, qui n'a pas l'intelligence de son père, a du mal à se trouver une place. Sa personnalité un peu effacée se manifeste dans sa maladresse et sa timidité ; le jour de son mariage, on la voit trébucher sur le bas de sa robe[56]. Dès qu'elle intervient dans les affaires privées d'Abûl Qâcim, elle se heurte à la subtilité diplomatique paternelle.

Ainsi, quand les femmes du harem lui demandent d'intervenir auprès du Prophète pour qu'il cesse d'exhiber sa préférence outrancière pour 'Aïsha, on peut imaginer qu'elle rend volontiers ce service car elle n'aime pas du tout la fille d'Abû Bakr, mais sa médiation essuie un échec lamentable. C'est 'Aïsha qui rapporte la discussion entre le Prophète et sa fille. Fâtima entre chez son père en marchant d'une manière semblable à la sienne, précise 'Aïsha. « Tes femmes, dit Fâtima, m'ont envoyée pour réclamer l'égalité de traitement avec la fille d'Ibn Abî Quhâfa. – Fort bien, ma fille, répond Muhammad, n'aimes-tu pas ce que j'aime ? – Assurément, père. – Alors tu dois approuver ma conduite vis-à-vis de 'Aïsha. » Les épouses du Prophète n'ont pas choisi le meilleur avocat qui soit[57] !

Malgré des problèmes chroniques, le mariage de Fâtima et 'Alî donne tout de même une grande satisfaction à Muhammad : la naissance de Hassan et Hussayn, ses deux petits-fils adorés (certaines sources mentionnent l'existence d'un troisième petit-fils prénommé Muhsin dont on ne sait pas grand-chose[58]). Muhammad a pour les deux garçons un amour sans borne ; il dit souvent : « Mon Dieu, aime-les car je les aime[59] » et les décrit comme les « deux fleurs parfumées de [sa] vie » (*rayhânatayya min al-duniâ*)[60]. Les recueils de la Tradition sont intarissables sur l'affection dont Abûl Qâcim entoure ses deux petits-fils : il leur permet de sauter sur son ventre[61] ; pendant la prière, il les laisse grimper sur son dos et prolonge la prosternation pour ne pas interrompre le jeu des deux petits garçons[62].

On parle beaucoup de la ressemblance entre Muhammad et ses petits-fils « par le visage et jusqu'au nombril[63] ». Pour prévenir d'éventuelles divergences, la Tradition coupe en quelque sorte les Hassanayn[64] en deux : leur père dit que « Hassan ressemble à l'Envoyé de Dieu de la poitrine à la tête et Hussayn lui ressemble par la partie inférieure[65] ». On dit que Hassan en particulier ressemble d'une manière assez frappante à son grand-père maternel[66] ; Bukhârî rapporte une scène où Abû Bakr taquine 'Alî en lui disant que Hassan a les traits de son grand-père et non de son père[67]. Une fois grand, Hassan, homme fort séduisant, aura comme son aïeul un goût très prononcé pour les femmes[68].

Pour les Compagnons de Muhammad, Fâtima ne jouit d'aucune considération particulière[69]. Après la mort de son père, elle n'est pas traitée avec les égards dus à son rang de fille du Prophète. Dans la Tradition sunnite et shiite, on apprend qu'au lendemain de la mort de Muhammad, 'Umar attaque la maison de Fâtima pour forcer son mari 'Alî et quelques Compagnons, réfugiés chez elle, à venir prêter serment au nouveau calife Abû Bakr[70]. 'Umar, brandissant une torche enflammée, menace de mettre le feu à la demeure ; des voix s'élèvent pour lui rappeler que la fille du Prophète est à l'intérieur, à quoi 'Umar répond froidement : « Et alors[71] ? » Sortant la tête découverte[72], signe de grande détresse chez les femmes arabes, Fâtima dit à 'Umar : « Es-tu venu brûler ma maison ? – Oui, sauf si vous suivez le reste de la communauté », répond-il[73], avant d'ajouter : « En vertu de la religion fondée par ton père, je le puis[74]. »

Cette scène se passe dans une violence inouïe qui n'est pas seulement décrite dans les ouvrages shiites[75]. Les livres sunnites font eux aussi état de l'agressivité de 'Umar qui aurait ce jour-là brisé les sabres de 'Alî et Zubayr[76], certaines relations disant même qu'il aurait frappé Fâtima avec un fouet[77]. Des récits shiites affirment que la fille du Prophète, alors enceinte de son troisième fils Muhsin, avortera suite à un coup au flanc asséné par 'Umar et mourra d'une hémorragie due à cette fausse couche[78]. Quelle que soit la raison de sa mort, sunnites et shiites sont unanimes pour affirmer que Fâtima ne survivra que quelques semaines à son père (de trois à huit mois)[79], au terme d'une atroce agonie qui la fait fondre, précise Dhahabî[80]. 'Alî ne s'inclinera et ne fera allégeance au nouveau calife Abû Bakr qu'après la mort de sa femme.

Humiliée par 'Umar qui l'attaque au cœur de sa maison, Fâtima subit également un affront de la part d'Abû Bakr. L'ami de son père qui devient calife la déshérite en la privant de ses parts dans l'oasis de Fadak et dans le butin de Khaybar. Abû Bakr prétexte que selon ce qu'a dit le Prophète tous ces biens sont un don de Dieu et tous les musulmans doivent en profiter après sa mort[81]. Fâtima en est meurtrie[82] et s'écrie : « Comme vous avez été prompt à vous montrer injuste à l'égard de la famille de l'Envoyé de Dieu[83] ! » Fâtima, spoliée de son héritage, agressée, en veut tellement au successeur de son père et à son acolyte 'Umar qu'elle décide de ne plus leur adresser la parole[84]. Pour essayer de trouver un arrangement, les deux cheikhs se présentent un jour chez elle, elle refuse de les recevoir. C'est 'Alî qui leur ouvre la porte tandis que sa femme tourne le visage vers le mur pour ne pas voir les « meilleurs amis » de son père[85] ! Agonisante, Fâtima notifie un non catégorique à la présence du successeur de son père à ses funérailles[86].

Comme pour atténuer le caractère choquant du traitement infligé à Fâtima, les ouvrages sunnites disent qu'Abû Bakr, mourant, exprime des regrets amers quant à son comportement envers la fille de son ami[87]. Mais le sort indigne que Fâtima subit au lendemain de la mort de son père prouve clairement qu'elle est incapable de jouer le moindre rôle politique. Gémissante et maladroite, elle ne fait pas le poids devant l'inénarrable 'Aïsha. Dans les derniers jours de la vie de son père, elle est quasiment absente, alors que 'Aïsha fait tout pour ouvrir une voie royale à son père, Abû Bakr…

XI

‘Aïsha, la sémillante petite rougeaude

Sans doute Abû Bakr doit-il beaucoup à sa fille ‘Aïsha dans son accession au rang de calife. La jeune épouse de Muhammad est entreprenante et intelligente ; dotée de l’énergie d’un guerrier et redoutable comme un théologien[1], elle est considérée comme « la plus savante et la plus éloquente des femmes de la *umma*[2] ». Elle jouit d’un rang si considérable qu’un jour Muhammad dit à ses coreligionnaires en parlant d’elle : « Prenez la moitié de votre religion de cette petite rougeaude (*humayrâ*)[3]. » Outre ce surnom affectueux, le Prophète la comble de faveurs qui provoquent chez ses autres femmes des protestations permanentes. Un jour que Omm Salama, l’une d’elles, exprime à Muhammad son mécontentement devant le traitement outrageusement favorable à la fille d’Abû Bakr, elle reçoit cette réponse sans appel : « Gare à toi ! Ne dis pas de mal de ‘Aïsha ; sache que l’inspiration ne me vient dans les habits d’aucune autre femme qu’elle[4]. » Ce genre de hadith peut laisser perplexe car il laisse entendre que Muhammad porte les vêtements de ‘Aïsha. Les hadiths où on voit le Prophète recevoir ses amis et sa famille habillé du pagne (*mirt*) de sa jeune femme ne sont pas rares. Par exemple, quand ses épouses demandent à Fâtima d’intervenir auprès de son père pour qu’il cesse d’exhiber sa préférence pour ‘Aïsha, on voit Abûl Qâcim recevoir sa fille enveloppé du pagne de sa jeune femme[5]. Ce même *mirt*, dit Ibn Qutayba, sert d’étendard au Prophète pendant les expéditions militaires[6].

Reine du harem prophétique, ‘Aïsha joue même le rôle de princesse consort. En 628, elle assiste à un tournoi d’Abyssins devant la mosquée de Médine, enveloppée dans la cape de son mari[7]. Lors de sa dernière maladie, le Prophète à demi inconscient demande avec insistance : « Où serai-je demain ? », impatient qu’il est d’aller s’installer dans la maison de ‘Aïsha[8]. Cette dernière se vante de l’emprise réelle qu’elle a sur Abûl Qâcim : « Laquelle parmi vous a les privilèges que j’ai ? » dit-elle à ses coépouses[9]. Bien qu’il lui assigne de nombreuses rivales, ‘Aïsha garde une place inébranlable et comme pour s’en assurer, à chaque fois qu’une nouvelle recrue arrive dans le harem, elle demande au Prophète : « Est-ce que tu m’aimes ? », à quoi il répond qu’il est lié à elle comme une corde indénouable[10].

Quand elle épouse Muhammad, ‘Aïsha, la femme-enfant, a en guise de trousseau des poupées[11]. Elle raconte elle-même comment sa mère la gave de dattes pour qu’elle grossisse avant la nuit de

noces. Ce jour-là, elle est arrachée à ses amies alors qu'elle joue à la balançoire[12]. Comme s'il retombait en enfance avec elle, Abûl Qâcim deviendra pour sa jeune épouse un véritable partenaire de jeu, jouant en sa compagnie avec ses figurines, notamment un cheval ailé qui amuse beaucoup le Prophète[13]. Il aime courir avec elle et en rit aux éclats[14] ; un jour qu'ils font la course et qu'il gagne, il dit à sa jeune épouse en riant : « J'ai eu ma revanche de la dernière course où tu m'as vaincu[15] ! » Drôle et espiègle, ‘Aïsha est un rayon de soleil dans la vie de Muhammad. Elle se définit elle-même comme « la petite joueuse de service[16] » qui introduit dans le foyer prophétique une gaieté à laquelle Muhammad vieillissant n'est pas insensible. On dit que le Prophète est lui-même joueur et rieur[17]. Même pendant sa dernière maladie, il plaisante avec sa favorite et la taquine. « L'Envoyé de Dieu est arrivé chez moi très fatigué, raconte-t-elle. Il me trouve moi-même souffrante. Je lui dis : "Ma tête me fait tellement mal ! – Ô ‘Aïsha, c'est plutôt moi qui souffre de migraine", répond-il avant d'ajouter : "Ne t'en fais pas, ‘Aïsha, si tu meurs avant moi, je m'occuperai de tes funérailles et je prierai pour toi. – Oh que non, je suis certaine que le jour de mon enterrement, en fin de journée, tu iras faire l'amour avec une de tes femmes ou tu prendras une nouvelle épouse". » Abûl Qâcim sourit de la saillie de sa jeune épouse[18]. Cet échange semble comme une prémonition inversée car c'est ‘Aïsha qui sera plus tard la « veuve joyeuse » ! La petite rougeaude, devenue veuve à l'âge de dix-huit ans[19], avouera en effet sur son lit de mort qu'elle ne veut pas être enterrée aux côtés de Muhammad, car elle a connu d'autres hommes après lui[20], malgré l'interdiction expresse faite aux veuves du Prophète de se remarier (elles sont flanquées du titre dissuasif de « mère des croyants »).

De nature sensuelle, ‘Aïsha est connue pour son audace sexuelle comme le montrent les nombreux hadiths grivois transmis sous son autorité. En réalité, tous les enfants du pieux Abû Bakr sont de véritables libertins. Ce dernier aurait pu fonder la première dynastie régnante de l'islam si les Bakrites, ses descendants, n'avaient pas autant aimé les plaisirs et la fête ! Le plus célèbre est ‘Abd-al-Rahmân, le frère aîné de ‘Aïsha, connu pour son sens de l'humour[21] et sa poésie érotique : son histoire d'amour avec Layla Bint al-Jûdî lui a inspiré des vers enflammés qui sont restés dans les annales[22]. La nièce de ‘Aïsha, qui porte le même prénom que son illustre tante, est dotée d'une rare finesse d'esprit et d'une grande beauté. Très coquette, ‘Aïsha Bint Talha cherche en permanence les hommages des poètes galants, notamment ceux du séducteur ‘Umar Ibn Abî Rabî‘a. Le gouverneur de La Mecque, le Makhzumite al-Hârith Ibn Khâlid, en fait un jour les frais : une fois, durant le pèlerinage, pour les beaux yeux de ‘Aïsha Bint Talha dont il est amoureux, il va jusqu'à retarder l'heure de la prière de l'après-midi et il attend qu'elle termine ses circumambulations autour de la Kaaba pour ordonner au muezzin d'appeler enfin à la prière, sous le regard consterné des pèlerins ; le gouverneur est limogé séance tenante[23].

Quelques semaines après son mariage avec ‘Aïsha, le Prophète ne peut donc plus se passer d'elle. Il ne supporte pas qu'on touche à un seul de ses cheveux. Il s'empresse de la consoler quand son père Abû Bakr la bat[24]. Jusque dans le rituel religieux, une relation fusionnelle unit Muhammad et ‘Aïsha : pour leurs ablutions, ils puisent dans le même vase[25]. Quand il prie, Abûl Qâcim prend pour

direction (*qibla*) le lit de sa jeune épouse[26]. Dans certaines scènes plutôt audacieuses, on voit Muhammad faire la prière sur son lit tout en jouant avec elle[27]. Même en plein jeûne du *ramadan*, le Prophète, nous disent les traditionnistes, ne se retient pas d'embrasser sa jeune épouse[28]. Pourtant, il peut parfois lui infliger des corrections physiques[29], notamment quand il l'attrape en flagrant délit d'espionnage. Nombreux sont les récits qui décrivent cette manie chez 'Aïsha, qui n'hésite pas à sortir la nuit pour suivre son mari – ou confier à sa servante Barîra la filature[30]. La Tradition attribue évidemment cette manie à la jalousie[31], mais il est permis de penser que la petite rougeaude est chargée de fournir à son père et son ami 'Umar des comptes rendus réguliers et détaillés sur les faits et gestes du Prophète. Ce dernier n'en est pas dupe. Lors de sa dernière maladie, quand il sort dans la nuit pour prier au cimetière d'al-Baqî' et qu'il s'aperçoit que 'Aïsha le suit, il se met en colère et la frappe violemment à la poitrine[32].

'Aïsha est au centre de l'un des récits les plus célèbres de l'histoire de l'islam : l'incident du *Ifk* (la Calomnie). Bien qu'il ne soit pas au cœur du sujet de son livre sur les expéditions du Prophète, Wâqidî lui consacre un chapitre entier dans ses *Maghâzî* [33], c'est dire à quel point l'épisode a marqué les esprits. C'est 'Aïsha qui raconte l'incident à son petit-neveu qui lui demande : « Raconte-moi, ma tante, ce qui s'est passé lors de l'expédition de Muraysi'[34]. » Elle lui répond : « Ô fils de mon frère, le Prophète faisait un tirage au sort pour décider qui de ses épouses devait l'accompagner lors d'une expédition et lui n'aimait pas être séparé de moi. Durant la bataille de Muraysî', j'ai été tirée au sort avec Omm Salama ; sur le chemin du retour, je me suis mise à l'écart pour satisfaire un besoin et c'est là que j'ai perdu mon collier ; j'ai passé du temps à fouiller les lieux et en revenant je n'ai trouvé personne ; j'ai réalisé alors que la caravane était repartie sans moi. » 'Aïsha est en fait si menue qu'on ne s'aperçoit pas que sa litière est vide. Le jeune et beau Safwân Ibn Mu'attal, un bédouin de la tribu de Sulaym, passe par hasard et trouve 'Aïsha endormie ; il la prend sur son cheval et la raccompagne à Médine. Il n'en faut pas plus pour déchaîner les ragots. Tout Médine commence à jaser et à accuser 'Aïsha d'adultère.

Le Prophète en est meurtri. Il envisage sérieusement le divorce et demande conseil à 'Alî et Oussâma. Ce dernier, qui n'a à l'époque, rappelons-le, que douze ans, est favorable à 'Aïsha et lui accorde le bénéfice du doute. Même Zaynab Bint Jahsh défend sa rivale sans doute par solidarité féminine. 'Alî, en revanche, a une attitude franchement hostile ; il va jusqu'à battre Barîra, la servante de 'Aïsha, pour lui soutirer des aveux, mais elle prend la défense de sa maîtresse, soulignant qu'elle est une grande dormeuse au point de s'assoupir en pétrissant la pâte à pain, si bien que la chèvre vient manger toute la pâte sans qu'elle s'en aperçoive[35]. Déseperé d'obtenir des aveux de la servante, 'Alî lance au Prophète : « Répudie-la et prends une nouvelle épouse[36] ! » 'Aïsha saura plus tard savourer sa vengeance sur le gendre de son mari.

Devant l'ampleur de la rumeur d'adultère, Muhammad est dans un désarroi total. Le couple reste en froid durant un mois : le Prophète n'a pas de preuve accablante qui le pousserait à répudier 'Aïsha, qu'il aime. Mais son prestige est en jeu si les soupçons continuent à planer autour de sa

femme. Seul Dieu peut le sortir de ce dilemme ; le verdict tombe, un verset coranique se charge d'innocenter ‘Aïsha : « *Ceux qui ont colporté la calomnie sont en petit nombre parmi vous. Ne croyez pas que ce soit un mal pour vous, c'est au contraire un bien. Celui qui colporte une telle calomnie aura sa part de tourment. Celui qui s'est rendu coupable de la plus grande part aura un châtiment encore plus grand* » (24:11)[37].

La grande notoriété de l'incident du *Ifk* montre à quel point l'adultère est une question très sensible dans la société de l'époque. Le châtiment de la lapidation à mort pour adultère est surtout une menace qu'Abûl Qâcim exécute rarement. Les cas d'écarts de conduite en matière de mœurs sont trop nombreux pour qu'il songe sérieusement à les punir tous. Il veut simplement effrayer les juifs de Médine qui, dit-on, profitent du départ des musulmans pour telle ou telle razzia pour tenter la vertu des braves épouses des soldats d'Allâh. Muhammad traite même les *qâ‘idûn* (ceux qui ne partent pas au combat) de boucs qui rôdent autour des femelles[38]. Renonçant à châtier les innombrables libertins (qui sont souvent de haut rang), Muhammad choisit plutôt une méthode préventive en déconseillant à ses coreligionnaires de rentrer chez eux dans la nuit pour ne pas faire d'humiliantes découvertes[39]… Dans la foulée, le verset de la lapidation punissant l'adultère est retranché du Coran où ‘Umar, jusqu'à la fin de ses jours, persistera à dire qu'il l'a bien lu[40]. Il cherchera en vain à retrouver le verset perdu, il interrogera ‘Aïsha qui lui dira que le verset en question, écrit sur une feuille de palmier qui a glissé sous le lit du Prophète, a été dévoré par une chèvre[41] ! ‘Umar ne prendra même pas la peine de commenter ce récit fantasque et continuera à clamer haut et fort que le verset de la lapidation fait bien partie du Livre de Dieu. Même le Compagnon du Prophète Ubay Ibn Ka‘b, pourtant l'un des scribes du Coran, donc ès qualités, tentera de dissuader ‘Umar, devenu calife, de restaurer le châtiment de la lapidation ; sans évoquer le verset disparu, avec un réalisme rude, Ubay se contentera de rappeler à ‘Umar qu'il est impossible d'exécuter un tel châtiment lors même que ses coreligionnaires « copulent comme des ânes[42] » !

Hafsa, l'intelligente fille de ‘Umar Ibn al-Khattâb, n'a jamais eu la prétention de prendre la place de ‘Aïsha. D'ailleurs son père ‘Umar lui interdit de contredire ou contrarier la favorite. « Tu n'as pas les faveurs de ‘Aïsha ni la beauté de Zaynab », lui dit-il avec pragmatisme[43]. La complicité entre ‘Aïsha et Hafsa, malgré leur rivalité, est dans une symétrie quasi parfaite avec la complicité de leurs pères respectifs. « Toutes les deux, nous étions une seule main », dit ‘Aïsha de sa coépouse[44]. Les filles d'Abû Bakr et ‘Umar, formant le premier cercle intime du Prophète, gardent un œil vigilent sur leur mari et tiennent leurs pères informés de tout ce qui se passe. Elles sont toutes les deux influentes et rusées, ayant le caractère bien trempé de leurs pères. Dans les heures décisives qui précèdent la mort du Prophète, Abû Bakr et ‘Umar sauront tirer le plus grand profit de la présence de leurs filles au chevet de l'homme malade. Bien au fait des ambitions paternelles, ‘Aïsha et Hafsa préparent le terrain aux deux premiers califes. Le Prophète est conscient de leurs manœuvres et on le verra dans les rares moments d'éveil qui ponctuent son agonie gronder sévèrement les deux femmes, et même leurs pères.

Les shiites voient en ‘Aïsha l’instrument des machinations des deux premiers califes. Cette opinion ne paraît pas totalement infondée. Avec un auxiliaire aussi précieux, il est difficile à Abû Bakr de ne pas obtenir le poste de calife. Et puis ‘Aïsha a des motivations plus personnelles : au-delà de la piété filiale, elle veut sa revanche sur ‘Alî, en l’écartant de la succession ; elle n’oublie pas que le cousin de son mari a mis en doute sa vertu lors de la sulfureuse affaire de l’*Ifk*. Installé chez ‘Aïsha, le Prophète malade ne voit quasiment plus qu’elle. Ainsi, elle est quasiment l’unique source de tous les récits sur les derniers moments de Muhammad[45]. Alors qu’il est alité et coupé du monde extérieur, objet de toutes les manipulations de la part de son entourage, deux épisodes décisifs marquent son agonie : le testament qu’il est empêché de dicter et la polémique entourant la direction de la prière collective.

XII

La calamité du jeudi : le testament non écrit

Pendant sa longue agonie qui durera près de quinze jours, le Prophète demande dans un moment de lucidité de consigner par écrit ses dernières volontés. Taraudé par les incertitudes concernant l'avenir de la *umma* après sa mort, il veut sans doute prévenir les contestations inutiles. Il s'agit là de l'un des moments les plus importants et les plus significatifs des derniers jours du Prophète, évoqué dans la majorité des ouvrages majeurs de la Tradition aussi bien shiite que sunnite[1].

Le jeudi qui précède sa mort (4 juin 632), Muhammad est alité entouré de ses femmes, de son oncle ‘Abbâs, du fils de ce dernier, ‘Abd-Allâh, et de ‘Umar (Abû Bakr brille par son absence durant cet épisode important) ; le Prophète éprouve de vives souffrances et demande qu'on lui apporte une omoplate et un encrier (*katif wa dawât*). « Je vais rédiger pour vous un document qui vous préservera de l'égarement pour l'éternité », dit-il aux siens[2]. On sait avec précision quand cela a lieu grâce à ‘Abd-Allâh Ibn ‘Abbâs, le cousin de Muhammad, qui parle de la « calamité du jeudi » (*raziyyat al-khamîs*), expression qu'on trouve aussi bien chez les sunnites que les shiites[3], mais pourquoi qualifier cet épisode de « calamité » lors même que le testament envisagé est censé « préserver les musulmans de l'égarement » ? Interrogé par Sa‘îd Ibn Jubayr, Ibn ‘Abbâs évoque ce jour honteux en pleurant : « Le jeudi ! Et quel jeudi[4] ! » Ses larmes coulent sur ses joues comme une rangée de perles[5] et mouillent les cailloux[6]. « La calamité, dit-il, la pire des calamités[7], c'est ce qui a empêché le Prophète de leur écrire ce document à cause de leurs querelles et chamailleries[8]. »

Malgré des différences dans les détails, toutes les versions sont unanimes pour affirmer que le Prophète, au moment où il s'apprête à dicter – ou écrire lui-même – un testament, se heurte au refus des siens. L'entourage d'Abûl Qâcim s'obstine à voir l'homme mourir intestat[9]. Pourtant Muhammad insiste[10] et rapporte l'injonction divine : « *Voici ce qui vous est prescrit : quand la mort se présente à l'un de vous, si celui-ci laisse des biens, il doit faire un testament en faveur de ses père et mère, de ses parents les plus proches, conformément à l'usage. C'est un devoir pour ceux qui craignent Dieu* » (2:180).

Dans certaines versions, quand Muhammad demande de quoi écrire, son entourage semble comme surpris. « Que lui arrive-t-il ? Délire-t-il ? (*A yahjur ?*) » s'interroge-t-on[11]. On échange des regards perplexes : « Demandez-lui de s'expliquer (*istafhimûh*)[12]. » Beaucoup de sources, tel le recueil autorisé de Bukhârî, le *Sahîh*, concordent sur le fait que c'est 'Umar qui fait tout pour empêcher le Prophète de dicter ses dernières volontés. Dans d'autres versions légèrement plus édulcorées, 'Umar se contente de dire que « le Prophète est submergé par la douleur (*ghalabahu al-waja'*)[13] », en d'autres termes il ne sait pas ce qu'il dit. Ibn Hanbal dans son *Musnad* souligne cette réaction fermement hostile : « 'Umar proteste et refuse[14]. » Des sources importantes citent le propre témoignage de 'Umar qui dit au sujet du testament du Prophète : « Nous avons détesté cela au plus haut point[15]. » Il est tout de même étonnant que ce Compagnon, le plus fidèle d'entre tous, ait une attitude aussi insolente devant le Prophète diminué par la maladie. Ibn Sa'd dit que 'Uthmân, indigné par l'attitude de 'Umar, refusera pendant longtemps de lui adresser la parole[16].

Pour justifier son refus d'accéder à la demande de Muhammad, 'Umar poursuit : « Nous avons déjà le Coran, le Livre (*Kitâb*) d'Allâh, et cela nous suffit. » La formule employée par Ibn al-Khattâb est intrigante : à la mention du Coran, il ajoute « le Livre d'Allâh ». Dès lors, une question s'impose : le Coran existe-t-il déjà sous forme de livre du vivant du Prophète ? Si oui, où est passé ce livre original ? Et quel serait alors le bien-fondé de toutes les compilations du Coran commandées par les différents califes ?

Dans une autre version intéressante, 'Umar explique différemment son refus de voir le Prophète écrire un testament. Quand Muhammad dit : « Apportez-moi de quoi vous écrire un texte qui vous préservera de l'égarement pour toujours », 'Umar répond : « Qui va conquérir alors telle et telle ville des *Rûm* ? Je jure que le Prophète ne mourra pas avant de les avoir conquises ; et s'il meurt, on l'attendra comme Banû Israël [les Israélites] a attendu le retour de Moïse[17]. » On remarque ici que le refus de 'Umar est mis en corrélation avec sa réaction de déni dans les moments qui suivront immédiatement l'annonce de la mort du Prophète.

D'après la version racontée par 'Umar lui-même, les épouses de Muhammad disent derrière le voile[18] : « N'entendez-vous pas ce que le Prophète vous dit ? Ne voyez-vous pas qu'il est en train de vous confier ses dernières volontés[19] ? » On dit que ce jour-là 'Umar, comme à son habitude[20], gronde les épouses de Muhammad et leur rétorque : « Vous êtes les petites amies de Joseph. Quand le Prophète tombe malade, vous vous frottez les yeux, rouges de larmes ; une fois qu'il est revenu à la santé, vous le prenez à la gorge. » Sur ce le Prophète réagit en répondant à 'Umar : « Laissez-les tranquilles, elles sont meilleures que vous[21]. » Dans une version particulièrement expressive de la dispute qui éclate au chevet du Prophète, l'une des femmes présentes (on ne précise pas au juste de qui il s'agit) s'écrie : « Malheur à vous ! Le Prophète est en train de vous confier ses dernières volontés ! » Quelqu'un lui répond : « Tais-toi, tu n'as pas de cerveau ! » – le caractère misogyne de la réflexion laisse entendre que c'est 'Umar qui parle ainsi. Le Prophète lui rétorque alors : « Et vous, vous n'avez pas de rêves (*lâ ahlâma lakum*)[22] ! » Quelles sont ces personnes que vise la

remarque de Muhammad ? Et si, comme le montre l'emploi de la deuxième personne du pluriel, plusieurs Compagnons se trouvent dans sa chambre à ce moment important, pourquoi ne réagissent-elles pas ? Pourquoi la Tradition ne dit-elle pas un seul mot sur l'attitude de chacun ? Car toutes les versions de l'épisode du testament affirment que la demande du Prophète provoque une discussion tumultueuse (*laght ou laghw*[23]) et que les voix s'élèvent[24].

La scène révèle que l'autorité du Prophète et celle de ʻUmar sont clairement mises en concurrence. En effet, dans plusieurs relations, les personnes présentes sont divisées en deux clans, les uns disant : « Donnez au Prophète de quoi écrire », les autres : « C'est ʻUmar qui a raison »[25]. Il semble surprenant de voir la volonté de Muhammad ouvertement contrecarrée par celle de ʻUmar ; or, certains hadiths montrent que bien avant sa maladie, le redoutable et féroce ʻUmar incarne déjà une autorité crainte par les Compagnons, par les femmes de Muhammad (notamment ʻAïsha) et par le Prophète lui-même. ʻAmrû Ibn al-ʻÂs dit un jour à ʻUmar : « Nous te craignons tous (*nahâbuka*)[26]. » Muhammad dit même du futur deuxième calife : « Je vois les diables des hommes et des djinns fuir ʻUmar[27] ! »

C'est précisément cette crainte que ʻUmar inspire qui lui permet d'intervenir régulièrement dans les affaires privées d'Abûl Qâcim ; on sait par exemple qu'il est derrière la prescription du *hijâb* aux femmes du Prophète[28]. Gardien bénévole et autoproclamé du harem de Muhammad, ʻUmar se permet même d'espionner les épouses de son ami[29], ce qui suscite chez elles un agacement dont elles n'hésitent pas à clairement lui faire part. Même ʻAïsha qui redoute beaucoup ʻUmar lui demande ouvertement de se mêler de ses affaires[30] ! Un jour, Omm Salama proteste vivement : « Tu es vraiment étrange, ô Ibn al-Khattâb ! Tu te mêles de tout, même de la relation du Prophète avec ses épouses[31] ! » Zaynab Bint Jahsh fait de même, excédée : « Tu es un vrai fardeau pour nous ! La révélation de la loi divine a lieu dans nos maisons et toi tu oses y intervenir pour imposer ta loi[32]. » Une autre épouse de Muhammad lui dit, irritée : « Le Prophète en personne ne donne pas de leçons à ses femmes ; au nom de quoi le fais-tu, ʻUmar[33] ? »

Ainsi, Ibn al-Khattâb est souvent décrit par la Tradition comme en quelque sorte plus royaliste que le roi, ce qui le pousse souvent à tenir tête au Prophète lui-même et à contester les choix qu'il fait, comme lors du célèbre armistice de Hudaybiya[34]. Car ce n'est pas la première fois qu'Ibn al-Khattâb manque de tact avec Muhammad : lors de la signature de l'accord de paix de Hudaybiya avec les Qurayshites de La Mecque (en l'an 6/628), ʻUmar dit publiquement douter de la sincérité du Prophète[35]. En effet, alors que Muhammad et ses Compagnons se sont réunis avec leurs adversaires de Quraysh pour la rédaction du pacte de paix et que Muhammad dicte la formule habituelle (c'est ʻAlî qui écrit) : « Au nom d'Allâh le Clément, le Miséricordieux… », le représentant des Qurayshites, Suhayl Ibn ʻAmrû, l'interrompt pour lui rappeler que le Miséricordieux est un dieu qu'il ne connaît pas et que la formule doit être selon l'usage de La Mecque : « En ton nom, ô notre Dieu (*Allâhumma*). » Muhammad cède malgré les protestations des musulmans présents. Il continue à dicter : « Traité de paix entre Muhammad, Envoyé d'Allah, et Suhayl Ibn ʻAmrû. » Ce dernier

l'interrompt une nouvelle fois en lui rappelant que les Qurayshites ne le reconnaissent pas comme l'Envoyé de Dieu : « Si on t'avait reconnu comme prophète, lui dit Suhayl, on ne t'aurait pas refusé l'accès à *al-bayt* [la Kaaba à La Mecque]. » Muhammad cède et accepte d'enlever la mention « Envoyé de Dieu », mais 'Alî, qui écrit sous la dictée, refuse de consigner cette modification ; Muhammad prend alors le feuillet et écrit de sa propre main à la place de la mention contestée : « Ceci est ce que Muhammad Ibn 'Abd-Allâh s'engage à faire : ne pas entrer à La Mecque avec les armes sauf un sabre dans son fourreau[36]… » Le pacte de Hudaybiya peut être considéré comme le premier document laïque de l'histoire de l'islam : Muhammad, renonçant à sa qualité d'Envoyé de Dieu, signe le traité non en tant que chef spirituel mais en tant qu'homme d'État, effectuant une séparation de fait entre le religieux et le politique. Le sens aigu du compromis qu'a Muhammad, en fin stratège, s'avère d'une déconcertante efficacité à tel point que 'Umar, bien que désapprouvant cette démarche au début, finit par reconnaître que l'armistice de Hudaybiya a fait gagner à l'islam plus de convertis que n'importe quelle victoire militaire. Wâqidî affirme que le pacte de Hudaybiya est la plus belle conquête de l'islam[37]. La sourate 48 « La Victoire » (*al-Fath*) est révélée à cette occasion[38].

Toutefois, le jour de la signature du pacte, aucun des Compagnons du Prophète ne sait apprécier à sa juste valeur ce « compromis historique ». Au contraire, la concession faite par Muhammad, qui renie sa fonction prophétique le temps d'une négociation politique, jette ses Compagnons dans un profond désarroi[39]. Ils sont déçus et furieux, voyant là un acte de soumission. Même 'Umar, qui ne manque pourtant pas d'intelligence politique, ne s'aperçoit pas tout de suite de la finesse de la manœuvre de son ami Abûl Qâcim. Fou de rage, il s'adresse au Prophète en criant : « Ne sommes-nous pas musulmans ? Pourquoi faisons-nous des concessions concernant notre religion ? » Muhammad tente en vain de le calmer et de lui expliquer ; 'Umar se tourne ensuite vers Abû Bakr et les autres Compagnons pour voir s'ils trouvent comme lui l'humiliation insupportable[40]. Ibn al-Khattâb reconnaît que ce jour-là il a tenu tête au Prophète (*râja'tuhu*) comme il ne l'a jamais fait auparavant[41]. Le futur deuxième calife dira même que s'il avait trouvé à ce moment-là cent personnes ayant le même doute que lui, il aurait renié l'islam[42] !

Et au chevet de son ami mourant, voilà qu'il récidive et met en doute encore une fois le discernement de son ami ; il estime que le Prophète n'est pas apte à dicter ce texte qui doit, suivant les mots de Muhammad, « préserver les musulmans de l'égarement pour l'éternité ». 'Umar pense que le Prophète délire et que « le Coran suffit », mais 'Umar ne sait-il pas que dans ce même Coran, il est dit que tout ce que Muhammad profère est inspiré de Dieu[43] ? Il paraît clair que dans ce moment critique de l'Histoire, 'Umar se révèle comme une puissance montante, ce que la suite des événements confirmera : c'est lui qui contribuera largement, par ses méthodes musclées et son caractère emporté, à la désignation d'Abû Bakr comme calife.

La description laconique de la dispute au chevet du Prophète, dont aucun chroniqueur n'évoque le sujet exact, en dit long sur son caractère compromettant. Ibn Hanbal et Ibn Sa'd emploient un verbe signifiant à quel point cette dispute contrarie Muhammad : « Ils affligèrent (*ghammû*) l'Envoyé de Dieu[44]. » Quel aurait pu être le sujet de la dispute ? Sans doute les uns veulent que le Prophète s'exprime alors que d'autres n'ont pas intérêt à ce que Muhammad fasse part de ses dernières volontés. Sur cela, la Tradition garde un silence assourdissant.

Toujours est-il qu'autour du lit du moribond la dispute s'échauffe et les voix s'élèvent tant que Muhammad, réveillé d'une syncope, rappelle tout le monde : « Il n'est pas bienséant de se disputer en présence du Prophète[45]. » Les Compagnons ne savent-ils pas que dans le Coran interdiction est faite d'élever la voix en présence du Prophète[46] ? Furieux, ce dernier perd patience et congédie tout le monde : « Levez-vous ! Hors de ma vue[47] ! » Bukhârî rapporte une version qui souligne clairement l'exaspération du Prophète devant la dispute de ses Compagnons ; il dit avant de renvoyer tout le monde : « Laissez-moi, la souffrance de ma maladie m'est plus supportable que ce que vous me faites subir[48] ! » Certains récits décrivent un dénouement légèrement différent de l'incident du testament. Après que la dispute a éclaté, on demande au Prophète : « Est-ce qu'on t'apporte de quoi écrire ? – Après ce que j'ai vu de vous ? C'est trop tard ! » répond-il, désespéré[49].

Dans la version shiite de la calamité du jeudi, le Prophète aurait dit à ses Compagnons qui s'apprêtent à quitter sa chambre : « Je vois que vous me désobéissez alors que je suis encore vivant, que ferez-vous donc quand je serai mort[50] ? » Muhammad ajoute : « Je vous demande de prendre soin de ma famille », puis il détourne le visage et n'adresse plus la parole à qui que ce soit. Tout le monde part alors et ne demeurent à son chevet que des proches : son oncle 'Abbâs ainsi que ses cousins 'Alî et Fadhl. Ce dernier lui demande, parlant du pouvoir : « Si cette affaire (*amr*) devait nous revenir après toi, annonce-nous la bonne nouvelle » à quoi Muhammad répond : « Vous serez humiliés (*mustadh'afûn*) après moi[51]. » Une version similaire figure dans les ouvrages sunnites. Comme Omm Fadhl (la femme de 'Abbâs) est assise au chevet du Prophète malade et pleure, celui-ci lui demande : « Pourquoi pleures-tu ? » Elle lui dit : « J'ai peur pour toi et j'ai peur de ce que les gens vont nous faire subir après ta mort. » Il lui répond : « Vous serez malmenés après moi[52]. »

Par ailleurs, certains rares hadiths dont la chaîne de transmission remonte à 'Aïsha, qui n'est pas d'une neutralité absolue, affirment que durant sa dernière maladie, le Prophète demande à sa favorite de convoquer son père Abû Bakr et son frère 'Abd-al-Rahmân, en lui disant : « Je vais consigner mes volontés par écrit car je crains que les convoitises soient attisées et que d'aucuns disent "Je suis prioritaire" alors que Dieu et les croyants ne veulent qu'Abû Bakr[53]. » Muhammad décide de dicter ce testament en faveur de ce dernier, avant de se rétracter en disant que c'est inutile car de toutes les façons personne ne peut désapprouver la nomination d'Abû Bakr[54]. Ce n'est pourtant pas le cas et celui-ci imposera son autorité de calife dans un bain de sang.

Certaines sources sunnites donnent une version surprenante de l'épisode du testament, dans laquelle 'Alî joue le rôle principal[55]. Celui-ci raconte : « Durant sa dernière maladie, le Prophète me

dit : “Ô ‘Alî, apporte-moi un cartilage (*tabaq*[56]) sur lequel j’écrirai ce qui empêchera ma communauté de s’égarer après ma mort.” Alors, avoue ‘Alî, j’ai eu peur qu’il ne rende l’âme avant qu’il ne puisse l’écrire. » ‘Alî dit au Prophète : « J’ai une excellente mémoire, je retiens mieux qu’un document écrit. » Muhammad, la tête sur le bras de son gendre, commence alors à donner des consignes au sujet de la prière, de la *zakât* (impôt) et des esclaves ; il prononce la *shahâda* et meurt[57]. Cette variante ressemble beaucoup à certaines versions shiites de l’épisode[58].

Dans le même ordre d’idées, la Tradition aussi bien sunnite que shiite parle d’un mystérieux document qui serait détenu par ‘Alî et que le Prophète lui aurait confié (*‘ahadâ*) ; s’agit-il du testament qu’il voulait dicter ? ‘Alî possède une *sahîfa* (feuillet) qu’il accroche à son épée avec un anneau en fer ou range dans le fourreau de son sabre, disant à ses coreligionnaires : « Nous [la famille du Prophète] ne lisons que le Livre de Dieu et ce feuillet accroché à mon épée. » Un jour, un homme lui demande : « Lisez-vous [il désigne ici sans doute les gens de la maison] autre chose que le Coran ? » ‘Alî répond : « Rien sauf ce qui figure dans ce feuillet[59]. » Il garde précieusement ce document dont il dit que celui qui y ajoutera un mot sera maudit pour l’éternité[60]. Que contient ce mystérieux document au juste ? Les versions sont divergentes : y seraient inscrites les obligations (devoirs) de la *sadaqa* (aumône)[61] et toutes sortes de commandements relatifs à la loi du talion (*qassâs*) et aux lieux sacrés de l’islam[62].

Pour les shiites, ce document que ‘Alî détient se trouvant initialement dans le fourreau du sabre du Prophète[63], on découvre son existence à la mort de ce dernier[64]. D’après ‘Aïsha, on trouve même deux feuillets cachés dans le fourreau du sabre de son mari[65], et c’est ‘Alî qui en hérite[66], sans doute quand il reçoit Dhû-l faqâr, le fameux sabre que Muhammad lui lègue. Ainsi, on constate encore une fois que sunnites et shiites sont d’accord pour présenter ‘Alî comme le dépositaire des dernières volontés du Prophète. Étonnamment, certaines sources sunnites disent même que le Prophète aurait confié soixante-dix (ou quatre-vingts) commandements à ‘Alî, « et uniquement à ‘Alî[67] ». La convergence des versions émanant des deux camps rivaux ne fait que renforcer l’hypothèse selon laquelle ce feuillet mystérieux pourrait être considéré comme un testament du Prophète ou comme l’équivalent d’une table de la loi où sont consignés les commandements de l’Envoyé de Dieu. Il est à noter qu’il y a aussi convergence chez les sunnites et les shiites dans les lois (*ahkâm*) figurant sur ce feuillet. Évidemment, aujourd’hui nous n’avons pas la moindre trace de ce document et aucune source de la Tradition ne dit ce qu’il est advenu de ce texte précieux, ni n’évoque les conditions dans lesquelles il aurait disparu.

Comme pour combler le vide incommensurable laissé par le testament non écrit par Muhammad et par ce petit document intrigant qu’il range dans le fourreau de son sabre, on voit les ouvrages de la Tradition attribuer au Prophète toutes sortes de recommandations orales (*wasâyâ*) : les thèmes récurrents sont la persévérance dans la prière, le soin dû à sa famille, le bon traitement des esclaves (il en affranchit d’ailleurs un grand nombre avant de mourir), des femmes et des Ansars[68]. Il demande aussi qu’on accorde aux députations les mêmes droits qu’il leur a donnés de son vivant[69]. Le

Prophète aurait particulièrement insisté sur l'application dans la prière et sur le soin qu'on doit à celles « que possède le dextre » (les femmes esclaves), répétant ce commandement comme une litanie[70]. On attribue aussi au Prophète trois commandements qu'il formule juste avant sa mort : le partage des revenus de Khaybar à trois clans, l'envoi de l'expédition d'Oussâma et l'interdiction de laisser deux religions en Arabie[71], allant jusqu'à ordonner l'expulsion des juifs et des chrétiens[72]. Il paraît clair que Muhammad ne semble nullement se préoccuper de l'extension de la religion qu'il a professée dans le reste du monde[73]. Jusque dans l'agonie du Prophète, on voit l'islam s'affirmer comme une religion ethnique, à tel point qu'aujourd'hui encore arabité et islam semblent fondus dans une unité indissociable.

Les derniers commandements dispersés qu'on attribue au Prophète sont également truffés d'imprécations contre les juifs, désignés comme ses irréconciliables ennemis ; il les maudit notamment (avec les chrétiens dans certaines versions[74]) pour avoir transformé les sépulcres de leurs prophètes en lieux de prière[75]. Muhammad ne pourra tout de même pas éviter que son propre tombeau ne soit transformé en mosquée !

Un récit de la Tradition mérite qu'on s'y attarde. Le cousin de Muhammad Ibn 'Abbâs dit que le Prophète a donné oralement trois commandements ; Ibn 'Abbâs n'en précise que deux et oublie (ou fait semblant d'oublier) le troisième : « Expulsez les mécréants de la péninsule d'Arabie ; traitez les députations qui viendront vers vous de la même façon que moi-même je les traitais. J'ai oublié, dit Ibn 'Abbâs, la troisième recommandation[76] ! » Dans des versions plus ambiguë, on ne sait pas si c'est Ibn 'Abbâs qui oublie le troisième commandement ou si celui qui rapporte le récit, en l'occurrence Sa'îd Ibn Jubayr, veut passer l'information sous silence[77]. D'autres auteurs, tout en maintenant une certaine ambiguïté dans la formulation, mettent en doute la bonne foi d'Ibn 'Abbâs, suggérant que son amnésie est simulée[78]. Si on s'en tient à présent aux deux commandements rapportés par Ibn 'Abbâs, il semble évident que les consignes données par le Prophète sont de nature politique ; ainsi tout porte à croire que le commandement oublié est de la même teneur. Sachant qu'Ibn 'Abbâs est avec 'Aïsha la principale source citée pour les détails sur la mort de Muhammad, cet oubli (réel ou feint) jette une ombre sur l'authenticité de ses dires qui se trouvent par là même affaiblis et brouillés par ces amnésies intermittentes. Le trou de mémoire d'Ibn 'Abbâs devant une information aussi capitale est symptomatique ; il s'agit d'un acte manqué qui fait écho à celui du testament que le Prophète a été empêché de dicter.

L'épisode du testament confisqué soulève beaucoup de questionnements. On peut penser que si le Prophète a songé à mettre par écrit ses dernières volontés, c'est parce qu'il n'a pas confiance en son entourage : rien ne lui garantit qu'ils vont se conformer à ses consignes orales. Que peut contenir ce testament ? Le Prophète veut-il désigner un successeur ? En tout cas il est clair que ce qu'il veut dicter n'arrange pas du tout les affaires de ses Compagnons, notamment 'Umar ; ils n'ont nullement envie de voir le Prophète consigner des instructions qui risquent de perturber des plans déjà

soigneusement échafaudés. Craint-on que le Prophète désigne ‘Alî lors même que de son vivant il l’a toujours écarté des affaires ? Les Compagnons ont-ils supprimé la preuve de cette manifestation des dernières volontés du Prophète après sa mort ?

Il ressort de l’examen de l’épisode du testament que la faiblesse de Muhammad est telle qu’il semble avoir fait l’objet d’une sorte de séquestration symbolique ; personne ne veut donner suite au désir du mourant. Pourtant, deux ans plus tard, Abû Bakr, le premier calife, est « autorisé » à dicter son testament au moment de son agonie (et c’est ‘Uthmân qui le rédige) ; ‘Umar ne peut pas s’y opposer et dire que le premier calife délire puisqu’il s’apprête à le nommer lui comme successeur ! Plus tard, ‘Umar agonisant a le temps de dicter ses dernières volontés, de donner des consignes précises quant à sa succession et d’ordonner la constitution d’une commission de six hommes chargée d’élire le calife qui doit lui succéder[79]. Ainsi, le Prophète n’aura pas eu la chance de ses successeurs, privé qu’il aura été de laisser un écrit testamentaire !

Dans une attitude confinant au cynisme, Abû Bakr et ‘Umar diront après sa mort qu’ils auraient souhaité le voir désigner clairement un successeur. Abû Bakr affirme que lui-même, en présence d’un document écrit, aurait suivi aveuglément la personne désignée par Muhammad et qu’il se serait soumis comme un chameau tenu en laisse[80]. ‘Umar pour sa part tient à peu près le même langage lors de l’investiture publique du premier calife Abû Bakr à la mosquée : « Le Prophète est mort ; hélas, il n’est plus là pour nous conseiller ou nous donner des consignes[81]. » Comment peut-il prononcer une telle phrase alors qu’il a précisément empêché le Prophète de « donner des consignes » ! Les auteurs de la Tradition, tout en transmettant ces épisodes embarrassants, tentent tout de même d’y apporter des nuances. Ainsi, on voit Abû Bakr mourant évoquer l’épisode du testament non écrit et exprimer des remords à ce sujet ; il avoue qu’il regrette de ne pas avoir interrogé directement le Prophète sur le nom de l’homme qu’il voulait désigner comme successeur[82] : « Il y a trois choses sur lesquelles j’aurais aimé interroger le Prophète : son opinion sur sa succession pour que je n’aie pas à la disputer aux gens de sa famille, j’aurais voulu savoir si les Ansars de Médine devaient avoir une part du pouvoir et enfin j’aurais aimé lui poser la question sur l’héritage de la tante paternelle et la nièce (fille de la sœur) car j’ai besoin de le savoir[83]. »

Enfin, l’épisode du testament non écrit du Prophète suscite inévitablement une réflexion sur le statut de l’écriture dans les premiers temps de l’islam. Une remarque s’impose ici sur le supposé illettrisme de Muhammad. Le fait que le Prophète parle d’outils d’écriture (les ossements et l’encrier) prouve qu’il a l’habitude de tout consigner par écrit. Il a d’ailleurs à cet effet des secrétaires attitrés. Qu’est-ce qui l’empêche à ce moment de convoquer l’un d’eux ? Comme on l’a vu au sujet du pacte de Hudaybiya, il arrive au Prophète d’écrire de sa propre main. Il suffit de parcourir les chroniques de Tabarî pour s’apercevoir que Muhammad a entretenu des correspondances diplomatiques et donné souvent ses recommandations écrites aux chefs militaires qu’il envoyait en expédition. Dans certains hadiths, on voit le Prophète expliquer aux musulmans la question philosophique de la fatalité et de l’espoir en leur dessinant une figure géométrique

composée d'un carré et de plusieurs traits, une sorte d'allégorie abstraite de la condition humaine[84]. Il est curieux qu'aucun document d'un homme croyant visiblement dans le pouvoir de l'écriture et de la trace n'ait survécu !

Le motif du testament non écrit, refoulé pourrions-nous dire, ainsi que celui de la disparition du feuillet qui se trouvait dans le fourreau du sabre du Prophète et que 'Alî détenait, doublés de l'amnésie d'Ibn 'Abbâs, sont les symptômes révélateurs de la relation problématique que l'islam entretient avec l'écriture et la mémoire. Comme aucun document datant des premiers temps de la religion naissante ne nous est parvenu, le motif du texte manqué et celui de l'oubli dans les derniers jours du Prophète reflètent comme en miroir la situation de l'historiographie musulmane elle-même qui s'est formée sur la périphérie du trou noir laissé par le texte absent : au lieu de dissimuler la béance, l'édifice aussi immense que tardif de la Tradition ne fait qu'accentuer les contours de ce vide sidéral laissé par les textes introuvables et les trous de mémoire. Accrochée à des chaînes de transmission aussi évanescentes que des cordes de fumée – mais ô combien résistantes –, la Tradition islamique est comme en apesanteur, suspendue dans le vide, à l'image du cercueil flottant de Muhammad[85]. C'est de cet équilibre instable qu'elle tire sa force et aussi son « insoutenable légèreté »…

XIII

Qui a remplacé le Prophète à la mosquée ?

En l'absence d'un document écrit ou dicté par le Prophète et afin de présenter le premier calife comme figure consensuelle, il est admis aujourd'hui qu'Abû Bakr est indirectement désigné par Muhammad comme successeur légitime quand il lui confie la fonction liturgique de diriger la prière à sa place. Toutefois, en lisant les différents récits relatifs à cette délégation, les choses semblent beaucoup moins évidentes. Des récits divergents, au cœur même de la littérature sunnite pourtant favorable au premier calife, viennent brouiller cette représentation lisse de l'Histoire. En réalité, il n'y a aucune unanimité chez les annalistes arabes autour de la désignation d'Abû Bakr pour présider la prière à la place du Prophète.

Certes Muhammad a l'habitude de se faire remplacer : il nomme constamment des « doublures » parmi ses gouverneurs (*'ummâl*), ses auxiliaires, ses chefs militaires, ses négociateurs, ses percepteurs d'impôts et ses hommes de main à qui il confie des tâches très importantes[1]. Lors de ses absences de Médine, il a l'habitude de désigner régulièrement des lieutenants[2]. Ibn Omm Maktûm notamment a été désigné au moins une douzaine de fois pour gérer les affaires de la cité à la place d'Abûl Qâcim ; ce Compagnon aveugle jouit d'un rang considérable auprès du Prophète[3], mais son nom est tombé progressivement dans l'oubli, éclipsé par les figures des califes auxquels, fait notable, Muhammad n'a jamais confié les rênes du pouvoirs en son absence…

Le premier calife Abû Bakr n'a ainsi jamais été chargé par Muhammad de le remplacer quand il quitte Médine. Certes, il lui confie parfois des tâches importantes comme la direction du pèlerinage de l'an 9 de l'hégire mais il envoie sur ses traces 'Alî, avec mission de lire les versets de la sourate *Barâ't*[4] ; cette décision vise sans doute à contrôler Abû Bakr et à atténuer le pouvoir que pourrait lui conférer cette délégation. Bien avant la maladie de Muhammad, Abû Bakr a déjà dirigé la prière à la place du maître. Alors que le Prophète s'est absenté de Médine pour arbitrer un conflit entre deux clans rivaux (les Banû 'Amrû et les Banû 'Awf), Bilâl lui dit : « Le Prophète a été retenu apparemment ; lève-toi et va diriger la prière. » Abû Bakr accepte. Ce dernier est à l'œuvre quand Abûl Qâcim arrive à Médine, entre dans la mosquée et traverse les rangées des orants qui

commencent à applaudir ; leurs applaudissements sont si forts qu'Abû Bakr se retourne et, voyant le Prophète, lui laisse la place pour continuer la prière[5]. Lors de la bataille de Tabûk, Abû Bakr officie également à la place d'Abûl Qâcim mais 'Abd-al-Rahmân Ibn 'Awf le fait aussi lors de cette campagne militaire qu'il a, rappelons-le, généreusement financée[6]. Ce jour-là on nous dit que Muhammad a un mal de ventre qui l'oblige à interrompre la prière et à se retirer ; c'est alors que 'Abd-al-Rahmân Ibn 'Awf prend le relais et que le Prophète, revenu entre-temps, continue sa prière derrière lui. À la fin, Muhammad dit d'Ibn 'Awf : « Aucun prophète ne quitte ce monde sans avoir prié au moins une fois derrière un homme vertueux de sa communauté[7]. » Il est étonnant que le Prophète ait ces mots pour Ibn 'Awf et non pour Abû Bakr, son futur successeur !

Les différentes délégations que donne donc le Prophète n'ont pas un enjeu considérable aux yeux de ses Compagnons tant que le Prophète est en bonne santé, d'autant plus que Muhammad nomme à chaque fois une personne différente pour accomplir telle ou telle tâche à sa place. Mais lorsqu'il tombe malade, le choix d'un remplaçant devient décisif. Muhammad use de ses dernières forces pour diriger lui-même la prière mais les trois derniers jours qui précèdent sa mort, il en est incapable[8]. Dès lors, diriger la prière à la place du maître dans le moment critique de son agonie n'est plus perçu comme une substitution de routine mais une voie royale conduisant à la succession politique.

Au temps du Prophète, la mosquée est un haut lieu de l'exercice du pouvoir et le théâtre d'une scénographie particulière : quand le Prophète préside la prière, Bilâl, tenant une petite lance de parade ('*anza*), se met debout à ses côtés[9]. Celui qui assure la fonction de l'imamat (l'*imâm* est littéralement « celui qui guide ») est implicitement reconnu pour assurer le califat[10]. Cela, tout le monde l'a compris : les Compagnons et aussi les rédacteurs de la Tradition. Le lien entre la direction de la prière et la primauté au califat est également un argument avancé par 'Umar essayant de convaincre les Ansars de la légitimité d'Abû Bakr, lors de la réunion de la *saqîfa* des Banû Sâ'ida[11]. Un passage des *Sunan* d'Ibn Mâjah[12] montre que le moment de la désignation d'Abû Bakr pour diriger la prière est si crucial que tous les protagonistes y prennent part ; c'est Ibn 'Abbâs qui raconte : « Durant sa maladie, le Prophète dit : "Appelez-moi 'Alî." 'Aïsha lui dit : "Veux-tu qu'on appelle Abû Bakr ?" Muhammad dit : "Appelez-le." Hafsa dit à son tour : "On appelle 'Umar ?" Le Prophète dit : "Appelez-le." ; Omm Fadhl dit à son tour : "On appelle 'Abbâs [il s'agit de son mari] ?" Abûl Qâcim acquiesce. Quand ils se réunissent tous, le Prophète lève la tête et les regarde en silence ; l'impérieux 'Umar dit : "Laissez-le se reposer", comme s'il voulait isoler Muhammad. »

Quand on parcourt les sources musulmanes, on constate que les différents récits relatifs à la direction de la prière par Abû Bakr sont confus et contradictoires, reflétant les disputes qui surgiront au lendemain de la mort du Prophète. Comme il est difficile de faire un relevé exhaustif de toutes les versions, nous mentionnerons ici les variantes les plus récurrentes. Celle qui, pour des raisons politiques, s'est imposée au fil des siècles dans la littérature sunnite dit que le Prophète a clairement désigné Abû Bakr pour le remplacer dans la direction de la prière, cette délégation justifiant automatiquement son accession au rang de calife. De nombreux auteurs rapportent pour accentuer

cette nomination que ce dernier a prié dix-sept fois à la place de Muhammad, pendant trois jours[13]. On dit aussi que Muhammad aurait manifesté une grande satisfaction en voyant, depuis l'entrée de la mosquée, les musulmans prier docilement derrière Abû Bakr.

Voici le récit rapporté par de nombreuses sources[14]. Le vendredi, lendemain de la calamité du jeudi, jour de la prière collective hebdomadaire, le Prophète charge Abû Bakr d'aller diriger la prière à sa place. Celui-ci monte à la tribune et récite quelques formules de prière ; le Prophète, se sentant très faible, appelle 'Alî et 'Abd-Allâh Ibn Abbâs et marche appuyé sur leurs épaules jusqu'à la mosquée où il entre. Quand on le voit arriver, les personnes présentes manifestent leur joie et Abû Bakr qui officie cesse de prier. Quand le Prophète s'approche, Abû Bakr recule mais il lui fait signe de rester à sa place et lui dit : « Continue de faire la prière. » Le Prophète s'assoit auprès d'Abû Bakr, qui se lève aussitôt. Le Prophète commence à prier assis tandis qu'Abû Bakr, debout à ses côtés, répète la prière : Abû Bakr prie derrière le Prophète et les gens derrière Abû Bakr.

Cette scène est riche en significations : le Prophète, après avoir désigné Abû Bakr, va en personne valider l'imamat de son Compagnon en assistant lui-même à la prière. La façon dont les personnages se placent – Abû Bakr derrière le Prophète et les musulmans derrière Abû Bakr – donne l'image même de la succession représentée dans une sorte d'emboîtement, où Abû Bakr apparaît comme le médiateur entre Muhammad et la *umma*. Toutefois, il suffit de parcourir les ouvrages majeurs du sunnisme pour s'apercevoir que cette représentation idyllique est loin de faire l'unanimité. Elle est non seulement contestée par les shiites mais dans le camp sunnite lui-même, on relève des divergences majeures. Un même auteur peut citer successivement deux versions totalement antagonistes de cet épisode décisif. Selon les versions, on voit le Prophète demander à Abû Bakr de diriger la prière à sa place ; parfois c'est Abû Bakr qui prend seul cette initiative ; dans d'autres variantes, le Prophète écarte Ibn Abî Quhâfa dans la mosquée ; dans d'autres encore, Muhammad invite Abû Bakr à poursuivre la prière et prie même derrière lui ; enfin, une autre version assez intrigante montre le Prophète se désintéresser totalement de l'affaire et s'abstenir même de donner des consignes dans ce sens. L'examen attentif des différentes variantes de cet épisode révèle une présence souvent passée sous silence, celle de 'Umar, qui fait une apparition problématique.

Les principaux récits relatifs à cet épisode émanent de deux sources différentes : Ibn 'Abbâs et 'Aïsha. Les principaux protagonistes de la scène sont les épouses du Prophète, son oncle 'Abbâs, ses cousins 'Alî, 'Abd-Allâh et Fadhl, ainsi que les deux cheikhs, 'Umar et Abû Bakr. Nous essaierons dans ce qui suit de rendre compte des versions majeures qu'on trouve dans les ouvrages sunnites et de démêler la confusion qui entoure cet épisode capital de l'agonie de Muhammad et dont les conséquences retentissent encore jusqu'à notre époque.

Dans une version plutôt curieuse relatée par Tabarî[15], le Prophète demande à Abû Bakr de diriger la prière et va ensuite le tirer par les vêtements à la mosquée. Ce récit est rapporté par 'Abd-Allâh Ibn 'Abbâs racontant l'incident à 'Arqam Ibn Shurahbîl ; ce dernier pose la question au cousin

de Muhammad : « Le Prophète a-t-il donné des commandements ? – Non, dit Ibn ‘Abbâs. – Que s'est-il passé au juste alors ? lui demande 'Arqam. – Le Prophète, dit Ibn ‘Abbâs, demande qu'on appelle ‘Alî. » ‘Aïsha lui suggère : « Et si tu appelais Abû Bakr ? » Hafsa propose à son tour : « Et si tu appelais ‘Umar ? » Tous viennent alors. Le Prophète les congédie : « Partez ; si j'ai besoin de vous, je vous appellerai. » Ils obéissent. L'Envoyé de Dieu demande si l'heure de la prière est arrivée. Quand on lui répond que oui, il dit : « Ordonnez à Abû Bakr de diriger la prière. – Abû Bakr, lui dit ‘Aïsha, est un homme sensible. Demande plutôt à ‘Umar de le faire. » Le Prophète suit le conseil de ‘Aïsha : « Ordonnez à ‘Umar de le faire alors. » Mais Ibn al-Khattâb allègue : « Comment oserais-je diriger la prière en présence d'Abû Bakr ? » C'est alors qu'Ibn Abî Quhâfa avance vers le *mihrâb*. Entre-temps, le Prophète trouve quelque force pour aller à la mosquée. Abû Bakr s'aperçoit de l'arrivée de son ami et recule. Muhammad le tire par son vêtement et se met à sa place. Il s'assoit et reprend la lecture là où Abû Bakr s'est arrêté.

Cette version est très confuse : le Prophète convoque tout le monde, puis se rétracte ; enfin on le voit suivre docilement la suggestion de ‘Aïsha qui, curieusement, ne soutient pas la candidature de son père, lui préférant ‘Umar. Après avoir donné son ordre, le Prophète va à la mosquée pour interrompre l'office dirigé par Abû Bakr. Le geste de Muhammad tirant son Compagnon par les vêtements et reprenant sa place montre qu'il a changé d'avis. Une autre remarque peut d'ores et déjà être faite sur le rôle des deux épouses du Prophète ‘Aïsha et Hafsa : quand Muhammad demande Abû Bakr, celles-ci s'empressent de lui suggérer d'appeler ‘Umar, or si cette suggestion paraît naturelle émanant de Hafsa, sa propre fille, elle est plutôt surprenante venant de ‘Aïsha qui visiblement ne défend pas la candidature de son père pour des raisons que nous évoquerons plus loin.

Ibn Sa‘d[16] rapporte une version similaire dans laquelle c'est Abû Bakr qui préfère voir ‘Umar diriger la prière. Les musulmans attendent à la mosquée la venue du Prophète pour prier mais ce dernier est trop fatigué et ne peut pas se relever ; il envoie un message à Abû Bakr : « Dirige la prière à ma place. » Curieusement celui-ci qui est, nous dit Ibn Sa‘d, un homme sensible demande à ‘Umar de le faire, or ‘Umar lui dit : « Mais c'est toi qui as la priorité pour le faire. »

Dans d'autres versions encore plus confuses du même épisode, le Prophète émet un veto sur ‘Umar et exprime une préférence très nette pour Abû Bakr. Muhammad demande à ‘Abd-Allâh Ibn Zum‘a Ibn al-Aswad[17] d'appeler à la prière et lui dit : « Demande à quelqu'un d'officier » sans donner de nom précis. Quand Ibn Zum‘a sort, il croise ‘Umar – Abû Bakr est absent, précise-t-on – et lui dit : « Lève-toi, ‘Umar, et va diriger la prière. » ‘Umar accepte. Quand ce dernier prononce la formule du *takbîr* (qui annonce le commencement de l'oraison), le Prophète le reconnaît immédiatement car ‘Umar a une voix de stentor reconnaissable entre toutes ; il demande : « Est-ce ‘Umar ? » puis ajoute : « Non ! C'est Abû Bakr qui doit présider la prière ! » Une variante du même récit fait dire au Prophète : « Où est Abû Bakr ? Dieu et les musulmans n'acceptent pas cela [que ‘Umar dirige la prière] ! » Alors on envoie chercher Abû Bakr qui vient diriger la prière suivante. ‘Umar va voir ‘Abd-Allâh Ibn Zum‘a et lui fait des reproches : « Dans quelle situation embarrassante

tu m'as mis, ô Ibn Zum'a ! Quand tu m'as demandé de diriger la prière, je pensais que c'était le Prophète qui t'avait demandé de m'en charger ! Je jure que je n'aurais pas accepté de le faire si je l'avais su. » Pour s'expliquer, Ibn Zum'a lui répond : « Certes le Prophète ne m'a pas demandé de t'en charger mais quand j'ai vu qu'Abû Bakr était absent, je me suis dit que tu étais le plus apte à le faire[18]. »

Les rédacteurs de la Tradition rapportent aussi qu'en entendant la voix de 'Umar, le Prophète se met devant la porte de sa chambre (attenante à la mosquée) et tend la tête en s'écriant : « Non ! Non ! Non ! Qu'Ibn Abî Quhâfa dirige la prière[19] ! » Balâdhurî rapporte que le Prophète, furieux de voir 'Umar diriger la prière, répète trois fois : « Où est Ibn Abî Quhâfa ? Où est Ibn Abî Quhâfa ? Où est Ibn Abî Quhâfa[20] ? » D'autres récits décrivent la même réaction énervée de Muhammad en entendant la voix de 'Umar à la mosquée : « Personne d'autre qu'Abû Bakr ne doit diriger la prière[21] ! » L'auteur attire l'attention par la même occasion sur la différence entre la voix tonitruante de 'Umar et la petite voix d'Abû Bakr, comme pour souligner l'opposition de leurs caractères : le caractère calme et doux d'Abû Bakr opposé au caractère brutal et sanguin de 'Umar[22]. Ibn Sa'd précise à la fin que lorsque le Prophète s'oppose à la présence de 'Umar, ce dernier s'en va et la prière s'interrompt pour ne reprendre que lorsque Ibn Abî Quhâfa fait son apparition[23].

On constate par ailleurs ici que l'homme qui dirige la prière n'a pas été choisi par le Prophète mais sur une initiative d'Ibn Zum'a qui est tombé « par hasard » sur 'Umar ; Abû Bakr est visiblement absent de Médine, ce qui explique que le Prophète demande où il est. L'absence d'Ibn Abî Quhâfa concorde avec le fait que le jour de la mort de Muhammad il ne se trouve pas à Médine mais dans sa résidence d'été à Sonh[24]. Cette version ne nous dit donc pas qu'Abû Bakr a réellement dirigé la prière mais souligne, fait non négligeable, que le Prophète interrompt 'Umar et n'accepte nullement qu'il officie. Évidemment le veto d'Abûl Qâcim est compréhensible car suite à l'incident du testament (qui se serait déroulé la veille), Muhammad devait être furieux contre 'Umar.

Cette version relatée dans de nombreuses sources de la Tradition révèle deux éléments remarquables : elle souligne d'une part la colère du Prophète, sentiment qu'il manifeste à plusieurs reprises durant son agonie, et montre d'autre part Muhammad dans une attitude ouvertement hostile à 'Umar. On lit dans les *Tabaqât* d'Ibn Sa'd que lorsque le Prophète ordonne qu'on ferme les portes donnant sur la mosquée et qu'on ne laisse ouverte que celle d'Abû Bakr, 'Umar lui dit : « Laisse-moi au moins une ouverture par laquelle je puisse te voir quand tu vas à la mosquée. » Muhammad lui répond par un non sec et catégorique[25].

Comme le raconte plus loin dans le même ouvrage Ibn Abbâs, alors que l'heure de la prière arrive, le Prophète dit : « Ordonnez à Abû Bakr d'officier. » Or, ce dernier au moment de se mettre à la place du Prophète s'effondre en larmes ; les prieurs qui sont derrière lui commencent à pleurer à leur tour car ils ne peuvent supporter l'absence de leur Prophète. Pour la prière suivante, le muezzin dit : « Demandez au Prophète de désigner quelqu'un [d'autre] car Abû Bakr s'est effondré en larmes. – Ordonnez à 'Umar, dit Hafsa, de diriger la prière » (c'est elle qui prend la décision à la place du

Prophète). Mais quand Muhammad entend la voix de Umar, il demande : « Qui c'est celui-là ? » Ses femmes lui disent : « C'est 'Umar » et on l'informe de la venue du muezzin. « Vous n'êtes que les petites amies de Joseph (*suwayhibât Yûssuf*). Dites à Abû Bakr de faire la prière », leur dit le Prophète, et 'Abbâs de conclure : « Si le Prophète n'avait pas désigné Abû Bakr, les gens n'auraient pas obéi[26]. »

Ce récit nous apprend que le Prophète a effectivement désigné Abû Bakr, mais que ce dernier, homme sensible et émotif, comme le reconnaît sa fille 'Aïsha, n'est pas capable d'assurer la fonction[27]. En effet, plusieurs relations affirment que 'Aïsha, voyant le Prophète proposer Abû Bakr pour diriger la prière, lui dit d'appeler plutôt 'Umar, écartant son père sous prétexte que ce dernier a une petite voix à peine audible, il lui arrive même de pleurer tellement durant la prière que les gens n'entendent plus rien[28]. Elle rappelle au Prophète qu'à chaque fois qu'il lit le Coran, Abû Bakr est étouffé par les sanglots[29], et va jusqu'à demander à Hafsa de convaincre le Prophète de nommer 'Umar plutôt qu'Abû Bakr[30]. Hafsa obtempère mais le Prophète, irrité par les manœuvres de ses épouses, les réprimande et les traite de « petites amies de Joseph ». Hafsa, se sentant probablement piégée, se tourne vers 'Aïsha et lui dit : « Je ne peux rien espérer de bon venant de toi[31] ! », comme si les deux femmes avaient ourdi un plan qui venait de tourner court.

Cet épisode met ainsi en lumière le rôle capital des épouses du Prophète, 'Aïsha et Hafsa, durant ce moment décisif. On voit tantôt Hafsa intervenir sans même demander l'avis du Prophète pour désigner son propre père, tantôt 'Aïsha dans une attitude très ambiguë recommander la candidature du sien ou, prétextant la sensibilité de ce dernier, soutenir la candidature de 'Umar[32]. Le rôle des deux épouses dans cet épisode leur vaut les réprobations de Muhammad (un point sur lequel toutes les versions sont unanimes) : « Vous autres femmes, vous êtes incorrigibles, vous êtes toutes les petites amies de Joseph », leur dit-il[33], entendant par là que ce sont des manipulatrices perfides de la même espèce que ces femmes qui ont détourné Joseph du droit chemin[34].

Au chevet du Prophète, 'Aïsha essaye de contrôler la situation en l'absence de son père (alors à Sonh ou dans le camp d'Oussâma au Jorf) ; elle profite probablement des moments d'évanouissement de son mari pour donner elle-même des directives. Hafsa fait de même dans l'un des récits cités plus haut où elle prend l'initiative de mandater son père sans même en référer au Prophète. La position de Hafsa semble toutefois moins ambiguë que celle de 'Aïsha : Hafsa défend toujours la candidature de son père, ce qui n'est pas le cas de 'Aïsha[35]. Le Prophète est étonné de cette attitude et l'interroge : « Pourquoi n'as-tu pas appelé Abû Bakr ? » Outre le prétexte de la sensibilité de son père, 'Aïsha avance un autre argument : « J'ai eu peur que les gens se prennent de haine pour celui qui prendra ta place et que l'on considère mon père, par superstition, comme un porte-malheur[36]. » Ainsi, 'Aïsha refuse que son père dirige la prière pour le protéger des regards hostiles car il serait perçu par les musulmans comme un oiseau de mauvais augure. Cherchant à le préserver, elle préfère exposer 'Umar à la haine collective. En réalité, 'Aïsha redoute peut-être le caractère un peu doucereux de son père et pense que l'énergique et intransigeant 'Umar sera plus efficace aux commandes.

Il faut noter que la relation entre ‘Aïsha et ‘Umar est très ambivalente : elle le redoute et l’admire à la fois. On suppose même une certaine attirance entre eux, suggérée notamment par cette anecdote. Un jour, ‘Aïsha et Abûl Qâcim mangent avec ‘Umar dans un même plat ; quand la main de la favorite touche celle d’Ibn Al-Khattâb, ce dernier est comme électrifié par ce contact physique et s’exclame : « Aïe ! Je ne devrais même pas vous voir[37] ! » La tentation est visiblement si grande qu’Allâh révèle la sourate imposant le *hijâb* aux épouses du Prophète[38] !

La polémique autour de la direction de la prière (au même titre que l’épisode du testament non écrit) souligne encore une fois que le Prophète est ouvertement désobéi par son entourage. ‘Aïsha reconnaît s’être opposée (*râja‘tuhu*) à deux ou trois reprises au Prophète ordonnant qu’Abû Bakr aille diriger la prière, au point qu’il doit répéter son ordre plusieurs fois[39]. La Tradition insiste ainsi sur la colère du Prophète qui gronde ses femmes et proteste furieusement contre la présence de ‘Umar à la prière, tirant Abû Bakr par son vêtement. Dans ce sens, cet épisode rejoint ceux évoqués précédemment (l’expédition d’Oussâma et le testament non écrit) montrant le Prophète en permanence irrité par la désobéissance de sa famille et de ses Compagnons les plus proches. Ainsi l’attitude de la Tradition shiite, très suspicieuse à l’égard des deux premiers califes et de leurs filles ‘Aïsha et Hafsa, est loin d’être abusive : même les sources sunnites affirment que les épouses et les Compagnons de Muhammad n’ont respecté ni ses ordres ni ses volontés durant sa dernière maladie.

Pour la direction de la prière, les shiites ont réglé en quelque sorte le problème. Pour eux les deux missions sont différentes : la direction de la prière (l’imamat) ne donne pas droit au califat[40]. De plus, à leurs yeux le seul imam est ‘Alî et cela est irréfutable. Sans prétendre que ‘Alî dirige la prière pendant la dernière maladie du Prophète, les shiites affirment que si le Prophète n’en charge pas ‘Alî, c’est parce que ce dernier est à son chevet, veillant sur lui. ‘Aïsha en profite pour envoyer son père prier à la place de Muhammad en lui disant : « Ce sera une preuve qui te servira plus tard. » Abû Bakr entre dans la mosquée et dit : « Le Prophète m’a ordonné de diriger la prière à sa place. » Un des Compagnons de Muhammad (on ne donne pas son nom) lui répond : « Comment aurait-il pu te l’ordonner alors que tu es censé être dans le camp d’Oussâma ? Je jure que personne ne t’a donné un tel ordre. » Bilâl pour couper court à la discussion va voir le Prophète, c’est Fadhl Ibn Abbâs qui lui ouvre et Bilâl explique : « Abû Bakr est arrivé à la mosquée et a pris la place de l’Envoyé de Dieu pour diriger la prière. » Fadhl dit : « Mais Abû Bakr n’est-il pas dans l’armée d’Oussâma ? » Quand le Prophète apprend la nouvelle de la présence d’Abû Bakr à la mosquée, il s’écrie : « Relevez-moi ! Relevez-moi ! Emmenez-moi à la mosquée ; je jure par Dieu qu’un grand malheur vient de frapper l’islam ! » Sortant de chez lui la tête bandée, appuyé sur ‘Alî et Fadhl, il entre dans la mosquée et voit Abû Bakr prier entouré de ‘Umar et d’Abû ‘Ubayda, ainsi que de quelques autres Compagnons. Mais la majorité des musulmans présents ne prient pas et attendent le retour de Bilâl parti tirer la situation au clair auprès du Prophète. Muhammad écarte alors Abû Bakr du *mihrâb* ; ce dernier recule (cette image se trouve dans les relations sunnites comme nous l’avons vu plus haut) et c’est le

Prophète lui-même qui officie. Après avoir terminé, Muhammad se retourne et ne voyant pas Abû Bakr (qui s'est sans doute éclipsé pendant la prière) dit : « Ô gens, avez-vous vu comment Ibn Abî Quhâfa et ses amis à qui j'ai ordonné d'aller avec Oussâma dans son armée ont désobéi à mes ordres et sont revenus à Médine dans le but de semer la zizanie[41] ? »

Abû Bakr et ‘Umar profitent ainsi de l'incapacité physique du maître pour mettre les musulmans devant le fait accompli et s'imposer avant même la mort de Muhammad comme ses remplaçants sur le terrain symbolique de la prière. Les shiites ne manquent pas au passage de souligner les flagrantes contradictions de la version sunnite : le Prophète n'aurait jamais ordonné à Abû Bakr de diriger la prière puisque ce dernier était censé être absent de Médine (il était supposé être au camp du Jorf avec l'armée d'Oussâma, en partance pour la Syrie) ; de plus, le jour de la mort du Prophète, les sources sunnites disent unanimement qu'Abû Bakr est arrivé de Sonh (dans la banlieue de Médine).

La littérature shiite affirme en fait que le Prophète est si accablé par la maladie qu'il ne manifeste aucune volonté par rapport à la désignation d'un imam. « Qu'ils fassent la prière seuls, je suis trop préoccupé par moi-même[42] », dit-il. Cette attitude indifférente est également présente dans les sources sunnites, où l'on voit le Prophète se désintéresser totalement de la prière des autres. C'est dans des ouvrages sunnites qui font autorité qu'on découvre une version étonnante. Bilâl arrive chez le Prophète et lui demande : « Qui va diriger la prière en ton absence ? », La réponse de Muhammad est sans appel : « J'ai transmis le message, ô Bilâl, priera qui voudra, je m'en désintéresse[43]. » Cette version est d'autant plus crédible qu'elle est en harmonie avec une idée exprimée par Muhammad dans le discours prononcé au Pèlerinage de l'Adieu : il a transmis le message (*ballaght*), désormais advienne que pourra[44].

Soulignons enfin que certains récits figurant dans les ouvrages majeurs du sunnisme disent clairement que ce n'est pas le Prophète qui désigne Abû Bakr pour diriger la prière : l'ordre est venu d'une source indéterminée – probablement ‘Aïsha et/ou ‘Umar. Certains chroniqueurs conjuguent le verbe « ordonner » à la troisième personne du pluriel (qui équivaut en arabe au pronom indéfini « on ») : « Ils ordonnèrent à Abû Bakr de diriger la prière », lit-on sous la plume d'auteurs comme Tabarî, Bayhaqî, Ibn Sa‘d ou Ibn Hanbal, entre autres[45]. Ainsi, Muhammad n'a probablement désigné personne pour diriger la prière à sa place, ce qui serait confirmé par le fait que pendant les obsèques du Prophète, les musulmans font la prière mortuaire sans imam[46]. Si Abû Bakr avait été désigné par Muhammad, pourquoi n'aurait-il pas dirigé la prière pendant les funérailles de celui qu'il remplace au sommet du pouvoir ? Pour des raisons mystérieuses, Abû Bakr, comme nous le verrons plus loin, est tout simplement absent et n'assiste pas aux obsèques de son « meilleur ami » ! De toutes les façons, il paraît évident que diriger la prière ne conduit pas automatiquement à la succession politique : quand le deuxième calife ‘Umar agonise, il confie la direction de la prière pendant trois jours à Suhayb Ibn Sinân qui n'est pour autant pas élu calife à sa place[47] ; c'est ‘Uthmân qui remplace ‘Umar à la tête de la *umma*.

Cet épisode est très révélateur de la grande confusion qui marque les récits relatifs aux derniers instants de la vie du Prophète. Les versions successives où on voit le Prophète désigner Abû Bakr semblent être des ajouts tardifs qui tentent de légitimer son accession au poste de calife. Les versions contradictoires seraient quant à elles le fruit de révisions historiques non harmonisées. La confusion des versions concernant cet épisode est proportionnelle à son importance stratégique comme outil imparable de légitimation politique : la mosquée est le lieu du pouvoir, la fonction liturgique est confondue avec la fonction politique, et donc l'identification de la question de l'imamat et du califat fait que l'imam est le calife. Les conséquences de cette superposition originelle du politique et du religieux se font sentir jusqu'à nos jours dans le monde musulman.

Par ailleurs, l'attitude de Muhammad pendant ce moment où il désigne – ou ne désigne pas – un Compagnon pour le remplacer à la mosquée nous paraît édifiante à plus d'un titre. Indépendamment des enjeux politiques et religieux de la désignation ou non d'un remplaçant, cet épisode est très significatif dans l'économie générale du récit de la fin du Prophète. Il aurait eu lieu très probablement durant les tout derniers jours de la vie de Muhammad, plus précisément le vendredi, jour de la prière collective, c'est-à-dire trois jours avant la mort du Prophète[48]. De fait, persuadé de l'imminence de l'instant fatal, l'entourage d'Abul Qâcim, constatant la détérioration de son état de santé, veut profiter du moment symbolique de la prière du vendredi pour imposer indirectement à l'ensemble de la communauté un nouveau chef. Rappelons que la veille, jeudi, le Prophète est empêché par ce même entourage de dicter un testament qui de toute évidence n'arrange les plans de personne. On a recours alors à la stratégie du fait accompli, et c'est ainsi que, profitant de l'isolement de Muhammad, les Compagnons et les épouses finissent par imposer Abû Bakr.

XIV

L'origine du mal : empoisonnement ou pleurésie ?

Nous avons jusque-là évoqué la maladie de Muhammad en filigrane, en en décrivant les symptômes les plus récurrents, notamment les maux de tête et la fièvre. Mais quel est le mal qui emportera en quelques semaines le Prophète, jusqu'alors en très bonne santé et même décrit comme un homme robuste et corpulent[1] ? Un jour, une femme s'exclame devant son gros ventre : « Le ventre du Prophète m'évoque l'image de feuillets (*qarâtîs*) superposés[2]. » Muhammad est un jouisseur qui aime les *tayyibât*, délices célébrés dans le Coran : les femmes, les parfums et la nourriture[3]. Le Prophète est un gourmand, friand de viande, de miel et de confiseries[4]. Les traditionnistes musulmans décrivent le solide appétit du Prophète dans des scènes gargantuesques comme celle où on le voit engloutir à lui seul la moitié d'un mouton[5]. Ces passages de la Tradition contrastent avec ceux qui font état de la pauvreté volontaire (*zuhd*) du Prophète.

Quand Muhammad donne des consignes à 'Alî au sujet de sa toilette mortuaire, ce dernier lui dit : « Aurai-je la force de te laver seul[6] ? » De fait, à l'heure de cette toilette l'un des protagonistes, Fadhl Ibn 'Abbâs, soulève le cadavre de son cousin Muhammad tandis que 'Alî verse l'eau et le lave, et au bout d'un moment, Fadhl ne supportant plus le poids écrasant du défunt qu'il tient seul à bout de bras, hurle : « Fais vite, 'Alî ! Mon dos est en train de se briser en deux[7] ! » Muhammad n'a donc aucun souci de santé qui explique à première vue sa maladie soudaine.

Malgré sa solide constitution physique, il souffre cependant de fréquents migraines qui l'empêchent de sortir de chez lui pendant plusieurs jours[8] ; il a par ailleurs des vertiges qui provoquent par moments des évanouissements comme cette étrange syncope qu'il a durant la bataille de Badr et qui est évoquée dans le Coran[9]. Le Prophète est aussi d'une hypersensibilité nerveuse qui le rend phobique de certains phénomènes naturels : l'orage et le vent en particulier le perturbent ; il tremble dès qu'il entend le grondement du tonnerre. « En général les gens sont contents de voir l'orage arriver car la pluie est bénéfique, mais toi tu changes de couleur dès que tu vois les nuages », lui fait remarquer 'Aïsha[10]. Le sifflement du vent irrite tellement le Prophète qu'il institue la « prière du vent[11] » ; sa phobie de certains sons fait que quand il entend au loin la flûte d'un berger, il

s'éloigne en se bouchant les oreilles[12]. Ces troubles sont associés dans la Tradition aux moments où il reçoit la Révélation ; certains traditionnistes le comparent même alors à un homme ivre[13]. On sait à quel point ce genre de description a servi pour étayer l'hypothèse de l'épilepsie chez le Prophète[14].

Le caractère soudain de la dernière maladie de Muhammad fait planer un mystère sur les causes de sa mort. Ce mystère est d'autant plus persistant qu'il arrive parfois dans un même ouvrage de la Tradition de trouver une illustre autorité comme Bukhârî en présenter deux versions contradictoires : l'une dit qu'il est mort empoisonné, l'autre affirme qu'il a succombé à une pleurésie. Le plus étrange est que ces deux versions émanent d'une seule source : ʻAïsha. Qu'elle avance l'hypothèse du meurtre ou celle de la maladie, la Tradition semble s'attacher à montrer que Muhammad est mort en martyr. Ibn Masʻûd, le Compagnon du Prophète, dit : « Je jure neuf fois que l'Envoyé d'Allah est mort assassiné et que Dieu a fait de lui un prophète et un martyr[15]. » Le Coran lui-même garde une trace d'un meurtre possible du Prophète : « *Muhammad n'est qu'un prophète. Des prophètes ont vécu avant lui. Retourneriez-vous sur vos pas s'il mourait ou s'il était tué ?* » (3:144). A priori ce verset se rapporte à la bataille d'Uhud (au cours de laquelle les musulmans ont cru que le Prophète avait été assassiné) mais il prouve que la menace de mort planait sur sa vie.

L'hypothèse de l'empoisonnement par une juive de Khaybar figure dans les plus anciennes biographies du Prophète[16]. Pourtant cette version est marginalisée de nos jours. Elle embarrasse beaucoup les théologiens musulmans contemporains qui la considèrent comme une tentative de dénigrer le Prophète et de nuire à son prestige. Ainsi, les docteurs les plus éminents d'al-Azhar demeurent dans une position ambiguë quand ils évoquent ce sujet : ils réfutent dans un premier temps la théorie de l'empoisonnement sous prétexte que le Prophète jouissait de la protection divine, avant d'affirmer que Muhammad est finalement mort empoisonné et que le fait qu'il ait survécu trois ans à l'effet de ce poison qui devait le tuer sur le coup peut être considéré comme un miracle[17]. Il faut reconnaître que cette ambiguïté n'est que la conséquence des contradictions du Coran qui tout en affirmant que le Prophète jouit de la protection d'Allâh : « *Dieu te protégera contre les hommes* » (5:67) garde une trace de l'assassinat possible de Muhammad (3:144).

Pour leur part, les islamologues occidentaux contemporains ne semblent pas attribuer à cette hypothèse l'importance qu'on lui a accordée pendant des siècles[18]. Ainsi, les ouvrages de Wilferd Madelung[19] et Stephen J. Shoemaker[20] passent totalement sous silence un éventuel empoisonnement par la juive de Khaybar[21]. Bien qu'il y ait dans la Tradition une unanimité quasi totale sur le fait que le Prophète est mort empoisonné, cette information est largement négligée aussi bien par les théologiens musulmans contemporains que par la critique occidentale actuelle. Évidemment, il est nécessaire de soumettre cette hypothèse à l'examen critique (ce que nous tenterons de faire) mais ce n'est pas une raison pour l'écarter d'office, car quelle que soit sa fiabilité ou son authenticité, l'éventualité de l'empoisonnement demeure très significative.

Les auteurs des plus anciennes biographies du Prophète comme Ibn Hishâm, reprenant la version d'Ibn Ishâq[22], ou encore Bukhârî dans un chapitre qu'il consacre à ce sujet affirment que la mort de Muhammad est due à un plat empoisonné qu'on lui a servi à Khaybar. Au début de sa maladie, Abûl Qâcim comprend très vite d'où vient le mal dont il souffre : « Depuis que j'ai pris le boucon [plat empoisonné] qui m'a été donné à Khaybar, dit-il à ‘Aïsha, je n'ai jamais cessé d'en ressentir les effets ; mais à présent je sens mon aorte se rompre par la violence du poison[23]. » Cette phrase de Muhammad fait sans doute écho à un passage du Coran dans lequel Dieu menace de sectionner l'aorte (*abhar*) de son Prophète si celui-ci ose lui attribuer injustement des paroles qu'il n'a pas prononcées : « *S'il nous avait attribué quelques paroles mensongères, nous l'aurions pris par la main droite, puis nous lui aurions tranché l'aorte et nul d'entre vous n'aurait été capable de s'y opposer* » (69:44-47).

Rappelons les faits. En l'an 7 de l'hégire, plus de trois ans avant sa mort, le Prophète est convié à un repas par une juive du nom de Zaynab Bint al-Hârith[24] dont le père, le mari et l'oncle ont été tués lors de l'assaut sur la forteresse de Khaybar. Elle décide de venger la mort des membres de son clan en servant au Prophète un rôti de brebis empoisonné. Abûl Qâcim est accompagné ce jour-là de Bishr Ibn al-Barâ' Ibn Ma‘rûr ; ce dernier, après avoir mangé un bout de viande, meurt sur le coup[25] – est-il le goûteur du Prophète[26] ? Muhammad, quant à lui, mâche un morceau puis le recrache aussitôt. La légende dit que l'épaule de la brebis lui a parlé pour le prévenir du poison qu'elle contenait[27]. Suivant les versions, tantôt on voit le Prophète recracher le boucon, tantôt c'est l'effet du poison qui est comme par enchantement neutralisé ; on dit que Zaynab en est si émerveillée qu'elle se convertit à l'islam sur-le-champ[28].

Muhammad convoque Zaynab et lui demande : « Qu'est-ce qui t'a amenée à faire cela ? – Tu as fait contre mon peuple ce que tu n'ignores pas, répond-elle ; j'ai voulu te mettre à l'épreuve en me disant : “S'il est prophète, il sera averti de la présence du poison et s'il est roi, on se débarrassera de lui.”[29] » On dit que les paroles adroites de Zaynab lui sauvent la vie mais personne ne dit au juste ce qui advient d'elle[30]. Son sort a en effet beaucoup divisé les traditionnistes, comme le reconnaît Wâqidî[31]. Certains avancent qu'elle a été livrée à la famille de Bishr, qui l'a mise à mort[32]. D'autres versions affirment que le Prophète l'a exécutée[33] par crucifixion comme le précise Wâqidî[34] ; d'autres disent qu'il l'a graciée[35], ce qui semble peu probable car on voit mal Muhammad faire preuve d'indulgence à l'égard d'une femme qui a tenté de l'assassiner, lui qui, pour quelques vers satiriques, n'hésite pas à faire exécuter des poètes comme Ka‘b Ibn al-Ashraf[36].

Le Prophète, qui n'éprouve aucune douleur juste après le repas servi par Zaynab, ressent pourtant tous les ans un malaise à cause de ce poison[37]. Alors, suivant les recommandations de l'ange Gabriel, il se fait faire des saignées (*hajm*) au niveau de la tête par son esclave Abû Hind[38]. Au bout de trois ans, le poison, nous dit-on, parvient au cœur du Prophète et a raison de lui.

En réalité, on imagine mal un poison continuer d'agir dans un corps durant trois ans, c'est pour cette raison que certains ouvrages de la Tradition suggèrent que la juive de Khaybar n'a en fait pas

mis du poison dans le repas du Prophète mais un sortilège dont l'effet est apparu trois ans plus tard. Ainsi, dans les *Tabaqât* d'Ibn Sa'd, le chapitre consacré à la magie noire des juifs précède immédiatement celui où il est question de l'empoisonnement de Muhammad[39]. De même, Ibn Mâjah, dans ses *Sunan*, évoque l'histoire de la brebis empoisonnée dans le chapitre consacré à la magie[40]. Rappelons que le Prophète craint toujours les sortilèges des juifs, notamment ceux d'un certain Labîd Ibn al-A'ssam qui tente en permanence de l'ensorceler ; Muhammad, informé par l'ange Gabriel, arrive à neutraliser les effets des mauvais sorts qu'on lui jette[41].

Durant sa dernière maladie, le Prophète est visiblement persuadé qu'il est encore une fois victime de la magie noire des juifs et se livre à des rituels d'exorcisme : il lit les deux dernières sourates du Coran (les *mu'widhatayn*)[42] et pratique le *nafth* (il souffle son haleine sur ses mains puis se frotte le corps)[43]. Quand son état de santé s'aggrave, c'est 'Aïsha qui se livre à ce rituel[44]. Cette version où on voit les juifs accusés d'avoir ensorcelé le Prophète renforce les doutes sur l'hypothèse de l'empoisonnement déjà invraisemblable, car comment un bout de viande recraché aurait-il pu être fatal ?

En fait, si la Tradition a largement diffusé le récit de l'empoisonnement par la juive, malgré son invraisemblance, c'est parce que cette hypothèse offre beaucoup d'avantages : elle permet d'imposer l'image du Prophète martyr[45] et d'accabler les juifs en les présentant comme des prophéticides récidivistes (accusation redondante dans le Coran[46]), le fait de désigner une femme comme l'auteur du crime associant la haine antijuive à la misogynie (la combinaison peut plaire !)[47] ; par ailleurs, en incriminant les juifs, on dissimule sans doute les causes réelles de la mort de Muhammad et on écarte tout soupçon qui pourrait planer sur l'entourage du Prophète.

Les shiites adhèrent à l'hypothèse de l'empoisonnement car ils sont séduits par le motif du martyre[48]. Ils rappellent que Muhammad lui-même dit que les prophètes et leurs successeurs meurent toujours en martyrs[49]. La tradition shiite, tout en reconnaissant l'existence du boucon servi par la juive, nient que le Prophète en ait mangé : l'épaule de la brebis lui a parlé pour le prévenir[50]. Certains auteurs shiites comme Majlisî accusent 'Aïsha et Hafsa d'avoir empoisonné leur mari avec la complicité de leurs pères Abû Bakr et 'Umar pour s'emparer du pouvoir, mais l'ange Gabriel l'ayant prévenu a fait échouer leur plan[51]. Majlisî demeure toutefois ambigu car il affirme en même temps que la juive de Khaybar aurait pu elle aussi empoisonner Muhammad[52]. Le Prophète serait ainsi mort de l'effet combiné de deux poisons. L'ambiguïté de la position des shiites vient du fait qu'ils se sentent mal à l'aise devant l'hypothèse de l'empoisonnement par la juive ; reconnaître que le Prophète en est mort signifierait que Zaynab avait raison : n'a-t-elle pas dit que s'il était prophète il serait sauvé ? Dans le *Kitâb Sulaym*, on voit 'Alî demander au Prophète : « Par mon père et ma mère, peux-tu mourir assassiné ? – Je meurs martyr par le poison, lui répond Abûl Qâcim, et toi tu mourras assassiné par le glaive et ta barbe sera souillée du sang qui sortira de ta tête ; mon fils Hassan sera empoisonné et mon fils Hussayn mourra d'un coup de sabre[53]. » On raconte dans la

littérature shiite que Hassan agonisant dit qu'il est en train de mourir empoisonné comme son grand-père[54] !

L'hypothèse de l'empoisonnement étant problématique à plus d'un titre, les traditionnistes devaient trouver une autre cause à la maladie fatale du Prophète. Et c'est là qu'on voit surgir l'idée qu'il serait mort d'une pleurésie (*dhât al-janab*). Pour valider cette hypothèse, certains hadiths associent la pleurésie à la mort en martyr[55] ; d'autres au contraire l'invalident en la définissant comme la « possession de Satan » qui ne saurait atteindre les prophètes[56]. Dans ses *Tabaqât*, Ibn Sa'd raconte que la mère de Bishr, Compagnon de Muhammad, rendant visite au Prophète, lui dit : « Je n'ai jamais vu quelqu'un souffrir d'une fièvre comme celle qui t'accable. – Dieu multiplie la souffrance pour multiplier la récompense, répond-il. – Les gens disent que tu es atteint de pleurésie », dit-elle, à quoi il rétorque : « Dieu ne me l'infligera jamais ; c'est une maladie satanique ; en fait je souffre de ce repas que j'ai pris avec ton fils et je sens que le boucon va me rompre l'aorte[57]. » En réalité, loin d'étouffer l'hypothèse de l'empoisonnement, celle de la pleurésie mortelle augmente la confusion et souligne le caractère mystérieux du décès. Dans une certaine mesure, elle rejoint celle de l'empoisonnement : une scène rapportée par la Tradition dit que l'entourage du Prophète, persuadé que ce dernier souffre de pleurésie, lui administre contre son gré un remède suspecté d'être un poison qui ne fait qu'accélérer la fin ; ce remède est donné au Prophète le dimanche, la veille de sa mort[58].

Voici la synthèse de cet épisode étrange[59]. Abûl Qâcim est entouré de ses épouses, de sa belle-sœur Asmâ' Bint 'Umays et de son oncle 'Abbâs. Muhammad refuse le remède. « On a voulu lui donner le médicament, rapporte 'Aïsha, pendant sa maladie, mais il nous a fait signe de ne pas le faire ; on a pensé d'abord que c'était parce que les malades détestent les médicaments. » Puis Muhammad a une légère syncope et on profite de son évanouissement pour lui mettre le remède sur les commissures de ses lèvres[60]. À son réveil, Muhammad s'en rend compte. « Quel est le médicament que vous m'avez administré ? » demande-t-il, furieux. On lui répond : « Le bois indien (*al-'ûd al-hindî*)[61]. – Qui vous a demandé de le faire ? – Asmâ' Bint 'Umays. – C'est un remède qu'elle a connu en Abyssinie[62] ; quel est le mal que vous craignez pour moi ? demande Muhammad. – La pleurésie, lui dit-on. – Non ! Dieu ne peut pas m'infliger cette maladie », réplique-t-il[63]. Le Prophète est tellement fâché que son entourage lui ait donné le médicament contre son gré qu'en guise de punition, il ordonne à chacun de prendre le même « sous ses yeux », sauf son oncle 'Abbâs[64]. Tout le monde s'exécute[65], même sa femme Maymûna qui fait le jeûne ce jour-là n'échappe pas au châtiment[66]. Certaines versions affirment que seules les femmes subissent la punition[67], c'est-à-dire quelques épouses du Prophète (on cite uniquement 'Aïsha, Omm Salama et Maymûna mais d'autres sont probablement là) ainsi qu'Asmâ' Bint 'Umays, sa belle-sœur. D'autres auteurs qui emploient le masculin pluriel laissent entendre que toutes les personnes, hommes et femmes – hormis 'Abbâs –, sont punies[68].

Pourtant de nombreux auteurs affirment que 'Abbâs est l'instigateur de ce geste : c'est lui qui demande qu'on donne le médicament au Prophète à son insu et son initiative est dénoncée par les

femmes présentes[69]. Mais l'oncle de Muhammad est écarté de la punition collective, ce qui serait sans doute une précaution prise par les rédacteurs de la Tradition : écrivant sous le règne des Abbassides, il est fort probable qu'ils aient pris soin de préserver l'ancêtre de ces derniers en ne l'impliquant pas dans ce châtiment humiliant.

Parlant du médicament qu'il reçoit à son insu, le bois indien (ou costus marin), le Prophète dit que c'est un remède rapporté par des femmes venues de cette contrée, et il indique de la main la direction de l'Abyssinie ; Muhammad connaît bien le remède qu'on lui donne à son insu, il en vante même les mérites dans l'un de ses hadiths où il dit que le bois indien guérit de sept maux : « Que celui qui a un mal de gorge l'inhale, et que celui qui souffre de pleurésie en mette au coin de la bouche[70]. » Ainsi, son entourage ne fait que se conformer à ses recommandations en lui donnant ce médicament. Mais alors pourquoi refuse-t-il de prendre un remède dont il vante lui-même les vertus ? Parce qu'il ne reconnaît pas être atteint de pleurésie car c'est un mal satanique dont son statut de prophète le préserve d'office. Or Muhammad ne se contente pas de protester contre ceux (ou celles) qui lui donnent le médicament contre son gré, il ordonne que toutes les personnes présentes dans la chambre prennent le même remède. Pourquoi le Prophète demanderait-il une chose pareille s'il n'avait pas un doute sur la nature de cette potion qu'on lui a mise sur les lèvres ? Pense-t-il qu'il s'agit d'un poison qu'il veut tester sur les membres de sa famille ? La décision prise par le Prophète de punir son entourage en dit long sur ses soupçons ! Il faut reconnaître que les nombreuses tentatives d'assassinat dont il est l'objet le poussent à avoir une attitude très méfiante même à l'égard de son cercle intime. Il redoute notamment l'empoisonnement, ce que certains épisodes de sa vie disent clairement. Par exemple, quand les bédouins lui offrent des victuailles, Muhammad oblige celui qui lui présente le repas d'en goûter avant lui. Citant le témoignage de 'Umar, al-Bakrî dit que « le Prophète un jour qu'il est à al-Qâha se fait offrir par un bédouin un lapin ; or, il ne mange d'une nourriture que lorsque celui qui la lui offre en mange avant lui. Il dit au bédouin qui lui offre le lapin : "Manges-en d'abord"[71] ».

De plus, cet épisode de la médication forcée comme celui du testament dont il est empêché confirment que le Prophète, constamment désobéi et contrarié par son entourage, est traité à la fin de sa vie comme un irresponsable. Cette scène souligne aussi l'humeur irascible de Muhammad durant sa dernière maladie, agressivité qui inspire probablement les partisans de 'Alî dans la composition de leurs récits. Les shiites disent en effet qu'Abûl Qâcim est empoisonné par ce médicament qu'on lui administre à son insu le dimanche ; ils se plaisent à citer à l'appui les livres sunnites où ils trouvent l'indice que le Prophète reçoit même ce « poison » à deux reprises. Ibn Abî-l-Hadîd va jusqu'à affirmer que l'on donne le médicament un dimanche et que le Prophète vomit du sang le lundi ; c'est ce jour-là que Muhammad quitte ce monde[72]… Mais si, comme le soutiennent les shiites et le Mutazilite Ibn Abî-l-Hadîd, le médicament administré au Prophète contre son gré est un poison, comment expliquer que les membres de sa famille, forcés d'en prendre, n'en meurent pas eux aussi ? Serait-ce une question de dosage ? Le Prophète aurait-il subi un empoisonnement progressif et le

remède-poison qui lui a été donné la veille de sa mort n'aurait-il fait qu'achever un processus d'intoxication commencé quelques jours plus tôt ? Ce qui expliquerait que les personnes présentes à son chevet, n'en ayant pris qu'une seule fois, ne ressentent rien. En tout cas, il paraît clair que le Prophète doute sérieusement de son entourage, ce que laissent entendre aussi bien les sources sunnites que shiites.

La confusion de la Tradition sur la cause de la mort de Muhammad est sans doute l'indice qu'elle tente (maladroitement) de dissimuler un crime. Et puis si le Prophète était mort de maladie, comment expliquer qu'aucun médecin ne l'ait ausculté ? On sait qu'à l'époque les médecins ne manquent pas à Médine[73] ; on les voit interroger le Prophète sur le caractère licite de l'utilisation de telle ou telle substance[74]. Dans l'entourage de Muhammad, on a l'habitude de consulter les médecins : mort deux ans seulement après le Prophète, le premier calife Abû Bakr agonisant sera vu par l'un d'eux[75] ; le deuxième calife 'Umar, mortellement blessé, sera même soigné par trois médecins[76]. On est dès lors en droit de se demander pourquoi la famille de Muhammad, devant l'aggravation de son état de santé, ne fait pas venir un homme de l'art. Que cache cette attitude ? En cherchant la véritable cause de la mort du Prophète, on se heurte ainsi à de nombreuses incohérences et à une multitude de questions sans réponse qui renforcent des doutes que personne n'est en mesure de lever…

Par ailleurs, le caractère soudain de la maladie de Muhammad et sa mort plutôt rapide nous poussent à nous interroger sur son âge au moment de sa mort. La Tradition s'accorde à donner l'âge de soixante-trois ans (soixante-cinq dans certaines variantes[77]), un âge plutôt avancé pour l'époque. Or, certains indices peuvent nous inciter à mettre en doute cette information. Interrogé sur l'âge du Prophète à sa mort, un Compagnon de Muhammad répond : « À sa mort, il était corpulent, beau et en bonne santé ; il était dans la vigueur de sa jeunesse[78]. » Dans certaines sources, on lit le témoignage de 'Abd-Allâh Ibn Bishr, l'un des Compagnons de Muhammad, à qui on demande : « Le Prophète était-il vieux ? – Non, répond-il, il était trop jeune pour mériter ce qualificatif ; il avait juste quelques poils blancs dans sa mouche ('*anqafa*)[79]. » En fait, nombreux sont les témoignages affirmant que le Prophète au moment de sa mort a à peine une vingtaine de poils grisonnants dans sa barbe[80]. Ses cheveux blancs (*shamatât*) sont si rares qu'on peut les compter[81]. Muhammad, qui recommande l'usage de la teinture au henné, n'a jamais eu besoin d'y avoir recours (car il n'est pas suffisamment vieux pour le faire)[82], ce qui n'est pas le cas d'Abû Bakr et 'Umar qui se teignent fréquemment pour cacher leurs cheveux blancs[83]. Déjà quand le Prophète émigre à Médine, seul Abû Bakr est vieux, il est du reste le plus âgé de ses Compagnons[84]. Quand on le voit avec Muhammad encore jeune (*shâb*), précise Ibn Qutayba, on demande au vieil Abû Bakr : « Qui est ce jeune homme qui t'accompagne[85] ? » Au début de la prédication de Muhammad à La Mecque, dans les autres tribus arabes auxquelles il s'adresse, on dit en parlant de lui : « Un jeune homme (*fatan*) de Quraysh est venu nous voir[86] » – pourtant à l'époque, il est supposé être quadragénaire.

Beaucoup d'indices nous invitent donc à penser qu'il n'est probablement pas sexagénaire au moment de sa mort, plutôt âgé de cinquante ans (voire de quarante !). En effet, une curieuse tradition fait dire à Muhammad : « Pour chaque prophète la date de sa mission correspond à la moitié de l'âge de son prédécesseur. Au début de sa vie publique, 'Îssâ (Jésus) comptait quarante ans. Moi j'ai été envoyé à l'âge de vingt ans[87]. »

En réalité, si les historiens rencontrent des difficultés à déterminer l'âge de Muhammad au moment de sa mort, c'est parce que sa date de naissance n'a jamais été fixée avec exactitude. On situe souvent sa naissance vers l'an 570 par rapport à la fameuse « année de l'éléphant », étrange appellation dont on ne sait pas grand-chose. Les contemporains de Muhammad ne connaissaient pas eux-mêmes la date de naissance de leur Prophète, si bien que quand il a institué le nouveau calendrier musulman, 'Umar, le deuxième calife, a dû choisir un repère moins incertain : l'émigration à Médine (*hijra*, « hégire ») dont tout le monde avait un souvenir précis[88].

La rédaction de la biographie du Prophète a certainement obéi à des considérations plutôt symboliques et non historiques qui n'ont fait que brouiller davantage les repères chronologiques. Ainsi, si on a situé l'âge de la Révélation à quarante ans, c'est parce que cet âge est un lieu commun de la littérature proche-orientale, correspondant à la maturité mentale et physique. Faute d'exactitude chronologique, l'écriture de la biographie de Muhammad a ainsi été bâtie sur des artifices littéraires fondés eux-mêmes sur des anaphores et des symétries. C'est ce qui explique notamment que les grands événements de la vie du Prophète aient été situés un lundi au mois de *rabî' 1er* : sa naissance, son départ de La Mecque vers Médine (le 12 du mois) et sa mort (le 13 du mois)[89] ; à un jour près, on avait une symétrie parfaite entre les trois événements[90].

Par ailleurs, si on a retenu l'année 632 pour le décès de Muhammad, c'est parce qu'elle crée un équilibre avec l'année 622, dix ans symbolisant l'accomplissement comme l'avoue Tabarî, qui souligne par là même explicitement l'artifice littéraire[91]. Il faut noter que cette date est sérieusement remise en cause par diverses sources non musulmanes quasiment contemporaines de l'événement qui affirment qu'en 634 Muhammad était encore en vie et se trouvait à Gaza[92], comme nous le verrons !

XV

Le Prophète se meurt

Malgré les divergences sur le diagnostic, personne – ni Abûl Qâcim ni son entourage – n'a de doute sur l'issue fatale de la maladie du Prophète. Les deux futurs premiers califes Abû Bakr et ‘Umar s'aperçoivent en écoutant les paroles prémonitoires de leur ami que la fin est proche : le père de ‘Aïsha s'effondre en larmes après le discours du repentir à la mosquée[1] ; quelques semaines plus tôt, ‘Umar, qui pourtant niera en bloc la mort du Prophète, aura été paradoxalement le premier à réaliser l'imminence du décès de Muhammad juste après le discours qu'il prononce lors du Pèlerinage de l'Adieu[2]. On dit que Muhammad lui-même annonce son départ un mois plus tôt ; regardant sa famille les yeux en larmes, il dit : « Le moment de la séparation approche[3]. » Il donne même des consignes précises sur le rituel de ses funérailles en précisant que seuls ses proches doivent participer à la toilette mortuaire[4].

Fâtima aurait été la première à apprendre en confidence que son père est sur le point de mourir. C'est ‘Aïsha qui rapporte la discussion entre Muhammad et sa fille : « Toutes les femmes du Prophète sont dans sa chambre, lorsque Fâtima entre marchant d'un pas tout semblable à celui de son père. Sitôt qu'il la voit, il lui dit : “Soyez la bienvenue, ma chère fille” ; il la fait asseoir auprès de lui et lui dit tout bas un secret à l'oreille. Aussitôt, Fâtima éclate en sanglots. La voyant si malheureuse, le Prophète se penche vers elle et lui murmure quelque chose à l'oreille et là elle rit. » Intriguée, ‘Aïsha demande à sa belle-fille ce que le Prophète lui a dit. « Ce qu'il m'a dit la première fois, lui répond Fâtima, est que l'ange Gabriel a la coutume d'apparaître une fois par an avec le Coran et que cette année-ci il a fait deux apparitions. “Je ne le reverrai plus”, m'a-t-il dit. J'en ai pleuré. Quand il m'a vue si triste, il m'a confié alors un autre secret : “Ô Fâtima, sache que tu seras la première de ma famille à venir me rejoindre dans l'autre monde.” Et c'est ce qui m'a réconfortée et m'a fait sourire[5]. » En effet, Fâtima mourra peu de temps après son père[6].

Quelques mois avant sa mort, le Prophète cesse de recevoir la Révélation. Les visites de Gabriel deviennent de plus en plus rares. L'ange est venu deux fois durant le mois de *ramadan* de l'an 10 pour faire avec le Prophète une « révision générale » de tout le Coran[7]. Cette information demeure toutefois très contestable car en parcourant les différentes exégèses du Coran, on apprend que le dernier verset est révélé à Muhammad quelques jours, voire trois heures avant sa mort[8] :

« *Redoutez un Jour durant lequel vous reviendrez à Dieu ; un Jour où chaque homme recevra le prix de ses actes ; un Jour où personne ne sera lésé* » (2:281). De plus, Gabriel n'aurait pas pu faire une révision du Coran au mois de *ramadan* de l'an 10 car d'après les exégètes, on sait que quelques semaines plus tard il révèle d'autres sourates, entre autres « L'Araignée » (29) et « Le Secours » (110).

Quoi qu'il en soit, peu de temps avant de mourir, Muhammad est plongé dans une profonde inquiétude : les derniers événements de sa vie n'auront été qu'une succession de malheurs et de mauvais présages. Quelque chose de tragique plane sur la fin du Prophète de l'islam. Autour de lui, l'agitation de son entourage augmente la peine de Muhammad et son amertume : combien de fois durant sa dernière maladie sa famille et ses Compagnons le contrarient et lui désobéissent ! Le Prophète, meurtri, semble comme livré à lui-même, éprouvant même un soulagement à l'idée de quitter prochainement le monde.

Mais Muhammad part aussi avec le sentiment du devoir accompli ; ce sentiment se lit en filigrane dans ses paroles durant les derniers instants de sa vie. Il répète avoir transmis (*ballaght*) le message, comme dans le discours de l'adieu. Plus tard, on l'a vu, quand Bilâl lui demande qui doit le remplacer à la direction de la prière, Muhammad lui répond : « J'ai transmis le message, ô Bilâl ; priera qui voudra, je m'en désintéresse[9]. » Jusque dans les moments les plus pénibles de son agonie, on l'entend demander à Allâh : « Mon Dieu, ai-je transmis ? », répétant trois fois la question[10]. Muhammad est visiblement plus préoccupé par le succès de la transmission que par celui, incertain, de la réception du message divin : le Prophète paraît satisfait d'avoir fait sa part ; en revanche, sur ce que les musulmans feront du message transmis, il semble pour le moins sceptique. Le thème de la division de la communauté est récurrent dans les paroles du Prophète durant les derniers instants de sa vie[11]. C'est ce que donne à lire la scène éminemment théâtrale de sa visite nocturne au cimetière où on le voit confier son désarroi aux morts. Il fait ce soir-là de sombres prédictions sur l'avenir de l'islam[12].

Dans les différents récits relatifs aux derniers jours du Prophète, et même antérieurement, on attribue à Muhammad plusieurs hadiths dans lesquels il annonce la division de sa communauté. « Je ne crains guère, dit-il, que vous retombiez dans la mécréance après ma mort ; ce que je crains par-dessus tout, c'est la rivalité qui naîtra entre vous à ma mort[13]. » Le Prophète prédit que sa communauté sera divisée en soixante-treize groupes dont un seul échappera aux feux de l'enfer[14] ; il demande à ses Compagnons de ne pas se disputer après sa mort comme cela a été le cas des apôtres de Jésus[15]. Cette préoccupation sur l'union de la *umma* figure en filigrane dans le texte coranique où Dieu recommande aux musulmans de combattre toute velléité de division même si cela doit entraîner une guerre fratricide[16]. La forte présence du thème de la discorde montre à quel point l'impensé historique des musulmans est marqué encore aujourd'hui par cette obsession de la violence interne qui doit en permanence être contrôlée.

Le pessimisme de Muhammad quant à l'avenir de sa communauté ne fait qu'augmenter sa douleur physique. « Je n'ai jamais vu un homme souffrir dans son agonie autant que l'Envoyé de Dieu », dit 'Aïsha[17]. La Tradition accorde une place importante à la description de la souffrance du Prophète durant son agonie, s'appropriant ainsi un motif littéraire qui n'est pas sans rappeler la passion du Christ. C'est Abûl Qâcim lui-même qui souligne cette analogie, lorsqu'il compare l'atrocité de son agonie à celle des prophètes qui l'ont précédé : « Nous les prophètes, Dieu décuple notre souffrance pour pouvoir décupler notre récompense dans l'autre monde[18]. » Il souligne même que son degré de souffrance est supérieur car proportionnel à son importance dans la hiérarchie des prophètes dont il est le « sceau ». Son martyre se doit d'être le signe distinctif et révélateur de l'amour de Dieu à son égard ; il sera récompensé à la mesure de l'épreuve physique qui lui est infligée : « Aucun des prophètes avant moi n'a été éprouvé par une si violente affliction mais plus l'épreuve est violente, plus la récompense qui suivra sera grande[19]. » Muhammad perçoit sa souffrance comme un acte de purification ; agonisant, il dit à 'Aïsha que la souffrance fait tomber les péchés comme tombent les feuilles des arbres[20].

Allongé sur un lit qu'il n'est plus capable de quitter, le Prophète a les membres brisés. À moitié conscient, il ne se réveille que pour retomber en défaillance. La fièvre dévore son corps comme un incendie. Il a près de lui un vase rempli d'eau dans lequel il trempe ses mains pour se rafraîchir[21] ; il pousse des cris de douleur, implorant Dieu de le délivrer : « Mon Dieu assiste-moi dans les affres (*sakarât*) de la mort », murmure-t-il[22]. Au milieu de ses gémissements continus, 'Aïsha l'entend parfois balbutier : « Approche-toi de moi, Gabriel ! Approche-toi de moi, Gabriel[23]. »

Pourtant, le lundi 13e jour du mois de *rabî' 1er* de l'an 11 de l'hégire (8 juin 632), le Prophète se réveille très tôt le matin en meilleure santé. Dehors, les musulmans sont réunis dans la mosquée pour la prière de l'aube. Ayant entendu l'appel à la prière, Muhammad a la force de se lever pour s'approcher de la porte qui sépare la maison de 'Aïsha de la mosquée[24]. Il écarte le rideau et voit les musulmans en train de prier. Son visage pâle comme une feuille s'illumine d'un large sourire qui se transforme en rire. Les prieurs s'aperçoivent qu'il les regarde[25] et des larmes d'émotion coulent sur les visages. Les musulmans interrompent leur prière, pensant que le Prophète va se joindre à eux, mais il leur fait signe de continuer. Il regarde ses coreligionnaires prier et entend le son de leurs voix balbutiant les versets du Coran, puis il baisse le rideau et revient à sa couche pour s'allonger dans les bras de 'Aïsha. Il ne lui reste plus que quelques heures à vivre. C'est là son ultime apparition publique[26]. Cette scène est très expressive : debout sur le seuil, Muhammad est symboliquement sur la limite qui sépare le monde des vivants et celui des morts ; le rideau levé puis baissé ainsi que le rire final du Prophète qui tire en quelque sorte sa révérence confèrent à cette scène un caractère hautement théâtral d'autant plus singulier que la littérature arabe de l'époque ne connaît pas le théâtre.

Dans cette matinée du lundi, Muhammad reçoit la visite d'Oussâma venu prendre de ses nouvelles avant de partir en Syrie ; Oussâma, ravi de le voir conscient et bien reposé, prend congé du Prophète et retourne au campement du Jorf, non loin de Médine. Les épouses de Muhammad sont contentes ; de joie, elles se mettent à se peigner les cheveux mutuellement[27]. Abû Bakr entre chez le Prophète et lui dit : « Je vois que tu te sens mieux aujourd'hui ; permets-moi d'aller à ma maison de Sonh, c'est le jour où je dois aller rendre visite à ma femme, la fille de Khârija [une épouse d'Abû Bakr prénommée Habîba][28]. » Muhammad lui fait signe qu'il peut partir.

Mais à peine arrivé au campement du Jorf, Oussâma reçoit un émissaire de sa mère, Omm Ayman, lui disant que le Prophète agonise. Il accourt à Médine avec Abû Ubayda et ‘Umar[29]. En effet, après le moment de soulagement du début de matinée, l'état de santé de Muhammad s'est brusquement détérioré : les maux de tête et la fièvre ne tardent pas à reprendre de plus belle. ‘Aïsha raconte que son mari est allongé, enveloppé dans un drap épais[30], la tête sur ses genoux[31], quand un homme de la famille d'Abû Bakr, en l'occurrence ‘Abd-al-Rahmân, le frère de ‘Aïsha[32], entre. Il tient un bâton de *siwâk* que le Prophète fixe longuement du regard. ‘Aïsha comprend que son mari le veut. Elle prend le bâton, le mâche pour l'attendrir puis elle le tend à Muhammad qui s'en frotte la bouche énergiquement[33] ; ‘Aïsha voit là un acte de sensualité ultime avec son mari : leurs salives se mélangent juste avant la séparation finale comme dans un baiser. Elle en remercie Dieu[34]. Puis Muhammad dépose le bâton de *siwâk*[35].

‘Aïsha sent alors que la tête de Muhammad qui repose dans son giron s'alourdit. Il perd connaissance. En se réveillant, il lève la tête vers le plafond puis regarde tout autour de lui, lentement, comme s'il sortait d'un songe[36]. ‘Aïsha contemple son visage ; son regard est vide[37]. Elle se met à caresser sa main qui brûle d'une fièvre ardente. Muhammad retire la main de sa femme. « Lâche-moi ! Cette fois cela ne sert à rien », balbutie-t-il[38]. Son corps ruiné tressaute. Puis, peu à peu, le râle et les spasmes diminuent. Il sent son pouls se précipiter et en même temps s'éteindre. Le Prophète commence à s'absenter du monde.

Dans la pénombre de la chambre, l'ange Gabriel apparaît. « Muhammad ! lui dit-il. Azrael, l'ange de la mort, est là devant la porte. Il attend ta permission pour entrer. – Qu'il entre[39]. » Abûl Qâcim fixe longuement Gabriel, cet être qui lui est apparu pour la première fois vingt ans plus tôt et l'a sommé de lire un texte qu'il n'a pu déchiffrer. Ce jour-là Muhammad a cru qu'il était devenu fou ; tout son corps tremblait dans une transe dont il pensait qu'elle était le signe de quelque possession diabolique. Aujourd'hui, c'est dans un corps aussi fébrile que Muhammad reçoit l'ultime visite de Gabriel venu lui annoncer que le livre de sa vie doit à présent se refermer. Pour l'assister dans ce grand passage, Gabriel n'est pas venu seul, il est accompagné d'Azrael qui s'adresse à Muhammad en lui disant : « La paix sur l'Envoyé de Dieu ; Allâh m'a envoyé pour te demander ce que tu préfères : les trésors du monde ou sa compagnie au paradis ? » Muhammad a la force de murmurer sa réponse : « *Allâhumma*, le Compagnon Très-Haut, le Compagnon Très-Haut au paradis[40]. » L'ange de la mort se met derrière la tête du Prophète et dit : « Ô âme du Bien, âme de Muhammad fils de ‘Abd-

Allâh, quitte ce corps pour aller vers la satisfaction de Dieu et son paradis. » ‘Aïsha voit sur le visage de Muhammad une expression de sérénité ; son regard s’éclaire tandis que ses paupières demeurent immobiles et ses yeux vitreux fixement tournés vers le plafond. Tout semble disparaître autour de lui, il entend comme dans un songe quelques syllabes du Coran murmurées par ‘Aïsha. Dehors le soleil est en train de se coucher[41]. Quelques gouttes de sueur perlent à son front. Un frisson court le long de son corps, le raidissement monte. Un souffle lui ouvre la bouche et la referme, parole qui s’évanouit dans le silence sans être proférée. Une goutte de salive froide sort de sa bouche et tombe sur la cuisse de sa femme qui en tressaille[42]. Les yeux noirs pétillants de Muhammad se ferment. Sa main tombe dans le bassin d’eau[43]. Le Prophète est mort.

XVI

« Comment peut-il mourir, lui qui est notre Témoin ? »

La nouvelle de la mort de Muhammad tombe comme un couperet, annoncée par celle qui, semble-t-il, est la seule personne témoin de l'instant fatal : ‘Aïsha. Celle-ci ne réalise pas tout d'abord que le Prophète est mort ; elle croit qu'il a encore une syncope. Voyant qu'il ne se réveille pas, elle le couvre et appelle ‘Umar et Mughîra Ibn Shu‘ba qui sont devant la porte de la chambre ; tandis que ‘Umar essaye de réveiller le Prophète, ‘Aïsha lui dit : « Cela fait une heure qu'il a perdu connaissance. » ‘Umar découvre le visage d'Abûl Qâcim (on ne sait pas pourquoi ‘Aïsha le lui a couvert) et s'exclame : « Quel évanouissement profond ! » Mughîra demeure silencieux ; en sortant de la chambre de ‘Aïsha, il se tourne vers ‘Umar et lui dit : « L'Envoyé de Dieu est mort, ‘Umar. » Ce dernier s'écrie, furieux : « Non, tu mens ! Il ne peut pas mourir avant d'éliminer tous les hypocrites de la surface de la terre ; tu n'es qu'un traître[1] ! » Ayant entendu la discussion, ‘Aïsha réalise alors que Muhammad est bien mort ; elle sort de la chambre en hurlant et en se frappant le visage[2].

La version la plus communément admise dans la Tradition affirme que le Prophète est mort dans le giron de sa femme ‘Aïsha. Or, d'autres relations figurant même dans la Tradition sunnite disent que le Prophète est mort dans les bras de ‘Alî. Un auteur comme Ibn Sa‘d met par exemple en doute la présence de ‘Aïsha au chevet de son mari agonisant[3]. Répondant à Abû Ghatafân qui lui demande s'il a vu le Prophète mourir dans les bras de quelqu'un, Ibn ‘Abbâs dit : « Il a rendu l'âme la tête sur la poitrine de ‘Alî. – Pourtant, répond Abû Ghatafân, ‘Aïsha prétend qu'il est mort dans son giron. » Ibn ‘Abbâs lui rétorque : « Es-tu sérieux ? Je jure par Dieu que le Prophète est mort sur la poitrine de ‘Alî ; c'est lui qui l'a lavé avec mon frère Fadhl[4]. » Nasâ'î confirme aussi cette version et parle de la venue de ‘Alî le lundi, jour de la mort de Muhammad ; il cite le témoignage d'Omm Salama disant que le Prophète a convoqué ‘Alî (il a dû l'appeler trois fois car ‘Aïsha n'était pas pressée de voir venir le gendre de son mari). Lorsqu'il est arrivé, juste avant le lever du soleil, tout le monde est sorti et ‘Alî est resté seul avec Muhammad. Omm Salama est ainsi catégorique : ‘Alî est le dernier à avoir vu le Prophète vivant[5].

On trouve dans le livre shiite *Kitâb Sulaym* un chapitre consacré aux derniers mots du Prophète : le principal protagoniste en est ‘Alî qui affirme que Muhammad lui a confié ses dernières volontés quelques instants avant de mourir. Le Prophète a alors la tête sur la poitrine de son gendre ; deux de ses femmes (‘Aïsha et Hafsa) écoutent (très probablement en cachette) ; le Prophète dit : « Mon Dieu, fais qu’elles deviennent sourdes ! », avant de poursuivre : « Ô ‘Alî, tu connais le verset : *Quant à ceux qui croient et qui accomplissent des œuvres bonnes : voilà le meilleur de l’humanité* (98:7) ; sais-tu de qui il s’agit ? Il s’agit de ta *shî‘a* (groupe de partisans) ; les damnés sont les juifs, les Banû Umayya et leurs alliés[6]. »

‘Aïsha sait qu’on met en doute sa présence au chevet du Prophète au moment de sa mort et s’insurge contre la version selon laquelle son mari aurait expiré dans les bras de son gendre : « Les gens prétendent que le Prophète a confié ses dernières volontés à ‘Alî ; comment cela ? Le Prophète m’a demandé un pot pour uriner ; il était allongé la tête sur ma poitrine ; puis il a penché la tête et il est mort sans que je m’en aperçoive ; alors quand est-ce qu’il a pu tester en faveur de ‘Alî[7] ? » La succession se joue symboliquement ici dans les bras de celui ou celle qui aurait été le témoin du dernier soupir du Prophète.

La nouvelle de la mort de Muhammad s’abat sur Médine comme un cataclysme. La famille et les Compagnons d’Abûl Qâcim accourent affolés vers la maison de ‘Aïsha comme pour vérifier une réalité qu’ils ont du mal à admettre. Oussâma Ibn Zayd donne l’ordre à l’armée campée au Jorf de renoncer à la campagne vers la Syrie et de rentrer sur-le-champ à Médine. En arrivant, il demande à Burayda Ibn Husayb de planter l’étendard de l’islam devant la porte de la maison du Prophète[8]. Entrée dans la chambre mortuaire, Asmâ’ Bint ‘Umays met sa main entre les épaules du Prophète et pousse un cri : « Ah ! L’Envoyé de Dieu est mort car le sceau de la prophétie qui était entre ses épaules est enlevé[9]. » Une voix parle du fond de la chambre ; il s’agit d’al-Khidhr, le Vert, qui présente ses condoléances à la famille de Muhammad[10].

Les musulmans en pleurs se rassemblent à la mosquée[11]. Ils se hâtent, affolés, en criant : « Comment peut-il mourir, lui qui est notre Témoin, notre Médiateur et notre Intercesseur auprès de Dieu ? Non, par Dieu, il n’est pas mort mais il est enlevé et ravi en extase comme Jésus[12]. » ‘Umar demeure lui aussi incrédule : il accourt vers la foule réunie devant la maison de Muhammad et hurle : « Non, non, l’Envoyé de Dieu n’est pas mort comme le prétendent les hypocrites : il est seulement allé vers son Seigneur tout comme Moïse qui s’est absenté de son peuple durant quarante jours, puis il est revenu vers eux[13]. » L’incrédulité de ‘Umar fait écho à une phrase qu’il a prononcée lors de l’épisode du testament : « Qui va conquérir alors telle et telle villes des *Rûm* ? Je jure que le Prophète ne mourra pas avant de les avoir conquises ; et s’il meurt, on l’attendra comme Banû Israël a attendu le retour de Moïse[14]. » Virulent comme à son habitude, ‘Umar ajoute la bouche écumante[15] : « Attendez que le Prophète revienne et il vous coupera les bras et les têtes ; il crucifiera tous ceux qui prétendent qu’il est mort[16] », allant jusqu’à affirmer : « Moi-même je couperai de mon sabre la tête

de quiconque dit que le Prophète est mort[17]. » Ibn al-Khattâb est coutumier de cette méthode : il enferme toujours ses contradicteurs dans un tourbillon de paroles et de gestuelle violentes, persuadé que la rudesse de ses propos et de ses actes apparaîtra comme le gage d'une foi inébranlable. Or, à y regarder de près, on se demande si son agitation excessive n'est pas cabotinage de comédien…

Devant les menaces de ‘Umar, les gens se taisent car ils sont, comme l'écrit Nasâ'î, un peuple de *ummiyyûn*, de gens qui n'ont connu aucun prophète avant lui[18]. En réalité, la menace de ‘Umar avertissant que le Prophète va revenir et mutiler ceux qui prétendent qu'il est mort fait référence à un châtiment que le Prophète inflige un jour à des bédouins de ‘Urayna qui ont volé son troupeau et tué son berger Yassâr. Muhammad, en colère, les fait ramener de force. Le verdict du Prophète est impitoyable : « Il leur a fait couper les mains et les pieds, leur a fait crever les yeux et les a fait jeter sur le chemin, à un endroit nommé Harrâ', où, exposés à la chaleur, ils ont péri lentement[19]. » Un verset est révélé suite à cet épisode[20]. Voilà ce que ‘Umar rappelle au souvenir de ses coreligionnaires.

Pendant ce temps, Abû Bakr rentre de Sonh, à deux kilomètres à l'est de Médine[21]. Il pénètre dans la chambre mortuaire où sa fille ‘Aïsha sanglote et se frappe le visage. Le corps inanimé du Prophète est couvert[22]. Les femmes sont autour du lit du défunt[23]. Il découvre le visage de son ami et l'embrasse entre les yeux en disant : « Ô Envoyé de Dieu, tu ne connaîtras pas la mort deux fois[24], ajoutant : Ô toi qui m'es plus cher que mon père et ma mère, même mort tu répands toujours une odeur agréable[25] ! » Il poursuit d'une voix étouffée par les sanglots : « Ô mon Prophète (*nabiyyâh*) ! Ô mon ami (*khalîlah*) ! Ô mon élu (*safiyyâh*) ! » Puis il recouvre le corps d'Abûl Qâcim et sort[26].

Dehors, la confusion est à son comble[27]. ‘Abbâs, l'oncle du Prophète, se présente devant la foule des musulmans et leur dit : « Je vous jure et vous déclare par Dieu, outre lequel il n'y a point de Dieu, que l'Envoyé de Dieu est bel et bien mort[28]. » Abû Bakr voit ‘Umar en train de haranguer la foule en niant la mort de Muhammad et menaçant ceux qui le contredisent. Il se précipite à son tour pour apaiser la foule réunie en prononçant sa célèbre phrase : « Que ceux qui adorent Muhammad sachent que Muhammad est mort. Que ceux qui adorent Dieu sachent que Dieu est éternel et ne meurt jamais[29]. » Abû Bakr tente ensuite de raisonner ‘Umar (ou fait semblant de le faire) et lui demande de s'asseoir à deux reprises mais ‘Umar, très agité, refuse[30] ; il lui dit alors : « Ne parle pas ainsi, ‘Umar, Dieu n'a-t-il pas dit dans son Livre : *Muhammad n'est qu'un prophète. Des prophètes ont vécu avant lui. Retourneriez-vous sur vos pas s'il mourait ou s'il était tué ?* (3:144)[31] ? » ‘Umar a une réaction étrange. « Je n'ai pas le souvenir d'avoir entendu ce verset », répond-il à Abû Bakr. « Les gens, écrit Ibn Hishâm, ignoraient que ce verset avait été révélé jusqu'au moment où Abû Bakr le leur a récité[32]. » Pourtant, selon les principales exégèses du Coran, ce verset, révélé lors de la bataille d'Uhud, a dû marquer les esprits, car ce jour-là, les musulmans ont cru que Muhammad avait été tué. Curieusement, de ce verset nul de tous ceux qui sont proches du Prophète n'a le moindre souvenir[33].

Une version légèrement différente du déni de ‘Umar et de la réaction d’Abû Bakr mérite d’être relevée et commentée. Elle figure dans les *Ansâb* de Balâdhurî : « Quand le Prophète est mort, ‘Umar est entré dans une folie furieuse ; il arrive effaré en disant : “Le Prophète n’est pas mort et il ne mourra pas ; il a juste perdu connaissance.”[34] » Abû Bakr, interloqué, lui dit : « Tu doutes de ta religion, ‘Umar ? » – on a déjà vu précédemment que ‘Umar, visiblement de nature sceptique, est souvent la proie du doute. Il ajoute : « Tu n’as pas entendu Allâh dire à son Prophète : *Te voilà mort, et eux aussi sont vraiment morts* » (39:30) ? ‘Umar en est soulagé et dit : « C’est comme si je n’avais pas entendu ce verset avant ce jour[35]. » Dans cette version, on voit qu’un autre verset du Coran est évoqué par Abû Bakr pour persuader ‘Umar de la mort du Prophète mais la réaction d’Ibn al-Khattâb demeure la même : il n’a jamais entendu ce verset auparavant !

D’après des auteurs importants comme Wâqidî et Ibn Kathîr, le jour de la mort du Prophète, Abû Bakr, pour convaincre ‘Umar, évoque trois autres versets dont personne ne se souvient[36]. Or comme Abû Bakr a été surnommé par le Prophète lui-même « le véridique » (*al-siddîq*), il n’y a qu’à s’incliner[37]. Les paroles du futur premier calife constituent un véritable moment fondateur dans l’histoire de l’islam : à partir de cet instant décisif, le Coran se révèle comme un outil efficace de gestion des émotions collectives. Tous les successeurs d’Abû Bakr s’en souviendront…

Réalisant alors que le Prophète est bel et bien mort, ‘Umar continue sa parade d’histrion et, dans une attitude qu’on soupçonne d’être surjouée, il trébuche et tombe par terre car, sous le choc, ses jambes ne le portent plus, dit-il[38]. La réaction impétueuse de ‘Umar est ainsi apprivoisée par la froideur cérébrale d’Abû Bakr ; homme lucide et fin politique, celui-ci est à la hauteur de l’événement et réussit à apaiser les esprits. Son attitude flegmatique l’apparente déjà au chef de la communauté, bien qu’il ne soit pas encore élu au titre de calife. C’est lui qui fait admettre la mort du Prophète aux musulmans qui aussitôt font « éclater leur douleur » : un grand cri s’élève dans Médine et fait trembler la ville[39].

L’attitude des deux hommes durant les premiers instants de la mort du Prophète soulève un certain nombre de questions. Pourquoi Abû Bakr n’était-il pas à Médine au moment du décès ? Comment expliquer qu’il ne soit pas resté au chevet de son ami agonisant ? Ne nous dit-on pas qu’il a dirigé la prière à la place de Muhammad ? Pourquoi est-il allé à Sonh, loin de Médine, alors qu’il a une maison dans le voisinage immédiat d’Abûl Qâcim ? Rappelons qu’Abû Bakr avait d’abord désobéi aux ordres du Prophète et quitté le camp d’Oussâma sous prétexte qu’il souhaitait veiller sur lui dans sa maladie, alors pourquoi Abû Bakr s’est-il rendu à Sonh dans ce moment critique ? La Tradition nous apprend qu’il possède dans cette maison un coffre (*bayt mâl*) cadenassé[40] ; mais quelle urgence y avait-il à être près de son argent à cet instant capital ? Se préparait-il à quelque manœuvre nécessitant qu’il paie des gens ?

Et puis l’attitude de ‘Umar paraît elle-même suspecte : Ibn al-Khattâb nie la mort du Prophète et prétend ne pas connaître le verset qu’Abû Bakr récite (3:144) ; il est difficile de le croire puisque le

verset en question a été révélé le jour de la bataille d'Uhud quand ʻUmar a déserté avec les déserteurs. Comment un verset se référant à un événement si important peut-il être ignoré de l'un des Compagnons les plus proches de Muhammad ? ʻUmar en particulier ne peut pas l'ignorer car il est notoire que de nombreux versets du Coran sont « inspirés » de ses propres paroles. Les sources islamiques ne cessent en effet de souligner le rôle d'Ibn al-Khattâb dans la révélation de certains passages du Coran. Dans un chapitre intitulé « Ce qui dans le Coran a été révélé par la langue de certains Compagnons du Prophète », Suyûtî ne cite que l'un d'eux : ʻUmar Ibn al-Khattâb[41]. Quand celui-ci émet un avis, un verset est révélé pour confirmer son opinion ; cela s'est produit au moins trois fois, notamment au sujet des versets coraniques sur le voile. L'amnésie de ʻUmar est d'autant plus suspecte qu'il semble être, de tous les Compagnons du Prophète, celui qui a la meilleure mémoire concernant le Coran[42]. Par exemple, jusqu'à la fin de ses jours, ʻUmar ne cesse d'asséner que le verset de la lapidation et de l'allaitement de l'adulte a bien été révélé et qu'il a disparu du Coran : il est le seul à s'en souvenir[43]. ʻUmar a également les souvenirs les plus précis sur les circonstances de la Révélation. Évoquant un verset révélé lors du Pèlerinage de l'Adieu, il dit : « Je me souviens avec précision du jour et de l'heure où ce verset a été révélé[44]. » On a déjà vu que ledit verset : « *Aujourd'hui, j'ai parachevé pour vous votre religion. Je vous ai comblé de mes faveurs et de ma grâce* » (5, 3)[45] a ce jour-là fait pleurer ʻUmar car il y a perçu un signe annonçant la mort imminente du Prophète[46]. Il est donc curieux que le premier homme à avoir pressenti le décès prochain de Muhammad soit le plus virulent à nier cette mort quand elle a lieu !

Autre fait étrange, plus tard ʻUmar, devenu calife, dit à Ibn ʻAbbâs pour justifier son attitude : « Ô Ibn ʻAbbâs, sais-tu ce qui m'a poussé à dire ce que j'ai dit quand le Prophète est mort ? – Non, je ne sais pas, ô émir des croyants. – Ce qui m'a amené à dire ce que j'ai dit c'est un verset de la sourate “La Génisse” : *Ainsi, nous avons fait de vous une communauté du juste milieu, afin que vous soyez témoins à l'endroit des hommes et que le Prophète soit témoin à votre endroit* (2:143)[47]. Ainsi, je jure que je pensais que le Prophète demeurerait parmi nous jusqu'à ce qu'il nous soit Témoin le jour du Jugement dernier[48]. » Pourtant, lors de la réunion de la *saqîfa* des Banû Sâʻida, le même ʻUmar se dédit et s'excuse pour son comportement lors de la mort du Prophète en avouant que ce qu'il a dit ce jour-là n'avait aucun fondement « dans le Livre de Dieu[49] ». Mais quid alors du verset de la sourate « La Génisse » cité à Ibn ʻAbbâs ? N'a-t-il pas précisément justifié son erreur par un passage du « Livre de Dieu »[50] ?

Ainsi, les contradictions de ʻUmar rendent son déni de la mort du Prophète des plus suspects ; on a toutes les raisons de penser qu'il s'agit là d'une stratégie en rapport avec l'affaire de la succession. Le chroniqueur Wâqidî souligne que la question de la succession politique s'est immédiatement posée à la mort du Prophète ; il raconte que Mâlik Ibn al-Tahiyân des Ansars s'adresse alors à son clan en décrivant l'extrême gravité de la situation et en rappelant la menace que constituent les faux prophètes (Musaylima et Tulayha[51]), qu'il compare à un véritable orage dans le ciel de l'Arabie : « Il dit aux siens que si le pouvoir n'est pas donné à un homme des Banû Hâshim

ou de Quraysh, toutes les tribus arabes vont apostasier et ce sera la fin de l'islam[52]. » C'est à l'aune de cette grande tension politique qu'il est permis d'interpréter l'attitude de 'Umar : il cherche sans doute à gagner du temps en attendant qu'Abû Bakr arrive de Sonh. Tabarî dit même que le père de 'Aïsha ne revient à Médine que trois jours après la mort de Muhammad[53]. Par cette simulation, 'Umar tenterait de contrôler la situation en attendant que l'affaire de la succession soit réglée. Une réflexion d'Ibn Abî-l-Hadîd est très édifiante à cet égard : « Quand il apprend la nouvelle de la mort du Prophète 'Umar a peur du désaccord à propos de l'imamat et que d'aucuns tentent de renverser la situation ; (…) il est donc dans son intérêt de calmer les esprits en faisant semblant de nier la mort du Prophète et de jeter le doute dans leurs cœurs ; il réussit alors à les dissuader de toute action susceptible de semer le trouble et de nourrir les conflits (…) 'Umar fait ce qu'il fait pour préserver la religion et l'État jusqu'au retour d'Abû Bakr qui est à ce moment à Sonh[54]. » 'Umar simule donc l'incrédulité et attend que son « complice » Abû Bakr arrive à Médine.

Entre-temps, le corps du Prophète commence à se décomposer. 'Abbâs tente de raisonner 'Umar en lui demandant de se presser d'enterrer Muhammad : « Le corps du Prophète se décompose comme les corps des hommes se décomposent ; il est bien mort, ensevelissez votre ami[55]. » Avec l'esprit pragmatique des Hachémites, 'Abbâs ajoute : « Si Dieu a l'intention de le ressusciter, il n'aura aucun mal à le sortir de la tombe[56]. » Si on adhère à l'hypothèse d'une simulation de la part de 'Umar, on se demande s'il n'a pas utilisé la force pour empêcher la famille du Prophète de procéder à l'enterrement du défunt, nous y reviendrons.

Certains récits suggèrent que, pour des raisons stratégiques, la nouvelle de la mort du Prophète est dissimulée de crainte que la situation devienne incontrôlable ; c'est 'Urwa qui évoque cette « tactique » : « Après la *bai'a* (élection) d'Abû Bakr, les gens se sont sentis rassurés. Abû Bakr dit à Oussâma Ibn Zayd : "Pars pour l'expédition ordonnée par le Prophète." C'est alors que des hommes parmi les Ansars et les Émigrants sont allés voir Abû Bakr pour lui dire : "Garde Oussâma et son armée ici car nous craignons que les Arabes se rebellent dès qu'ils apprendront la mort du Prophète."[57] » Cette stratégie de la dissimulation n'est sans doute pas insensée car effectivement, apprenant la mort de Muhammad, de nombreuses tribus arabes se soulèvent et refusent de reconnaître l'autorité d'Abû Bakr, ce qui déclenchera les impitoyables guerres dites d'« apostasie », où l'horreur atteindra son paroxysme lors d'un célèbre épisode de cannibalisme[58].

Dans l'immédiat, la mort du Prophète est perçue comme un véritable cataclysme et pas seulement à cause de ses conséquences politiques dont ses Compagnons sont très vite conscients. Avant toute chose, la mort de Muhammad jette l'ensemble de la communauté dans un immense désarroi psychologique. Les gens pénètrent de force dans la chambre mortuaire[59]. « Ne l'ensevelissez point puisqu'il n'est pas mort ! » clame-t-on devant la porte[60]. Deux raisons principales expliquent ce désarroi. D'une part, il est clair que la perte d'un guide spirituel doit plonger les musulmans dans un grand sentiment de déperdition ; 'Aïsha les compare à des « brebis

égarées par une pluvieuse nuit d'hiver ; c'est Dieu qui les a réunis autour d'Abû Bakr », ajoute-t-elle[61]. D'autre part, la mort de Muhammad est associée dans l'esprit des croyants à une vision eschatologique : pour les musulmans, soit la mort de Muhammad coïncidera avec la fin du monde, soit le Prophète ne doit pas mourir car il est censé assister au Jugement dernier[62].

Ainsi, le vent de panique qui souffle sur Médine s'explique par la peur de l'imminence de l'apocalypse. 'Umar profite de cette conviction pour suspendre le cours des événements en attendant le règlement de l'affaire de la succession. Créant une sorte de temps mort immédiatement après le décès de Muhammad, il réussit là un coup politique fondé sur une croyance profondément ancrée dans l'imaginaire de la première génération des musulmans ; c'est pour cette raison qu'on voit 'Umar dire que le Prophète ne mourra pas avant d'avoir fait disparaître tous les hypocrites[63].

Pour ses coreligionnaires, Muhammad est venu pour annoncer la fin imminente du monde et assister au Jugement dernier[64]. Le Coran multiplie les affirmations sur l'approche de l'apocalypse, sans en préciser le moment exact[65]. Ibn 'Abbâs explique ainsi la révélation des versets évoquant l'imminence de l'Heure : Dieu ayant révélé le verset « *L'Heure approche et la lune se fend* » (54:1), les mécréants éprouvent de l'inquiétude puis, ne voyant rien venir, replongent dans l'« insouciance » ; alors Dieu révèle le premier verset de la sourate « Les Prophètes » en guise de nouvel avertissement : « *Le règlement de comptes approche des hommes, alors que, dans leur insouciance, ils s'en détournent* » (21:1) ; l'inquiétude reprend dans le cœur des mécréants mais, ne voyant toujours pas la fin du monde arriver, ils reviennent à l'incrédulité ; alors Dieu révèle le premier verset de la sourate « Les Abeilles » : « *L'Ordre de Dieu arrive ! Ne cherchez pas à hâter sa venue* [par votre incrédulité]. *Gloire à Dieu ! Très élevé au-dessus de ce qu'on lui associe* » (16:1). C'est à cette occasion que le Prophète dit : « Ma venue et l'Heure sont séparées comme mon index de mon médius[66]. » Et : « Ma venue et celle de l'Heure sont concomitantes même si celle-ci a failli venir avant moi[67]. » Cité par Ibn Sa'd, un Compagnon du Prophète, Jubayr Ibn Mut'im affirme en parlant de Muhammad : « Il a été envoyé avec l'Heure pour vous avertir avant un châtiment terrible[68]. » Le moine Bahîrâ[69], qui a rencontré Muhammad bien avant la Révélation, a reconnu en lui les caractéristiques du prophète qui apparaît à la fin des temps (*nabiyy âkhir al-zamân* ou encore *nabiyy al-malhama*)[70]. « D'ici un siècle, il ne restera plus un seul homme sur terre », dit Muhammad un jour[71]. Cette prédiction provoque une terreur générale. 'Alî commentant cette prémonition et voulant couper court à la panique qui s'empare des musulmans explique : « Le Prophète voulait signifier que dans cent ans aucun de ceux qui l'avaient connu ne serait plus en vie[72]. » Il faut reconnaître que nul besoin d'être un prophète pour faire ce genre de prédiction !

Muhammad lui-même construit une sorte de mosquée éphémère similaire à la cabane (*'arîch*) de Moïse[73], ne voyant pas l'utilité d'édifier une mosquée durable du moment que l'Heure approche. Un jour les Ansars font une collecte d'argent et demandent au Prophète de prendre la somme pour consolider la mosquée et la décorer, ce qu'il refuse en disant : « Je ne vais pas faire mieux que mon frère Moïse, je veux une cabane comme la sienne faite de petits morceaux de bois (*thumâmât*). La

chose (*al-amr*), ajoute-t-il en parlant de la fin du monde, arrivera plus rapidement que vous ne le croyez[74]. »

On attribue au Prophète de l'islam une phrase importante qui pourrait expliquer en grande partie l'adhésion à la nouvelle religion : « Par Celui qui tient mon âme en sa main, la descente de Jésus fils de Marie est imminente[75]. » C'est sans doute pour cette raison qu'au début les judéo-chrétiens soutiennent Muhammad car il leur apparaît comme le prophète précédant immédiatement le Messie. C'est ce que Khadîja dit elle-même à son mari quand il reçoit la Révélation : « Je jure que tu es le prophète de cette nation, celui que les juifs attendent[76]. » Dans les premiers temps en effet, les juifs pensent que Muhammad est le nouvel Élie attendu, comme le montrent des récits figurant dans la Tradition musulmane, notamment celui du juif savant 'Abd-Allâh Ibn Salam (étrange prénom pour un juif !) et sa tante Khâlida Bint al-Hârith qui croient en Muhammad parce qu'ils le reconnaissent comme le prophète qui descendra avec l'arrivée de l'Heure[77]. C'est le même témoignage, non musulman cette fois, contemporain de la mort du Prophète, que l'on trouve dans une lettre écrite en grec datant de juillet 634 et envoyée par un juif rabbinique à son frère à Carthage, où il évoque Muhammad en écrivant : « Il proclamait la venue du Messie[78]. »

En fait, les premiers musulmans partagent les croyances de quelques sectes judéo-chrétiennes qui attendent la « bonne nouvelle », c'est-à-dire la venue du Prophète annoncé par Jésus sous le nom de Paraclet (Periclytos) évoqué dans le Nouveau Testament, ou encore Hemda (ou Hemed, mot qui signifie en hébreu « le désiré ») mentionné dans l'Ancien Testament, (le livre d'Aggée) et dont l'équivalent arabe est Ahmad, « le plus loué »[79], qui est une variante de Muhammad, « le très loué »[80]. Le Prophète lui-même reconnaît avoir plusieurs noms : « Mon nom dans le Coran est Muhammad ; dans les évangiles Ahmad ; dans la Torah Ahiyad, celui qui dévie ; je m'appelle ainsi car je dévie mon peuple du chemin de l'enfer[81]. »

La prédication eschatologique de Muhammad justifie ainsi en grande partie le projet de conquête orienté vers le Proche-Orient, et Jérusalem en particulier. Les expéditions de Mo'ta et de Tabûk illustrent cette aspiration à la Terre promise. Du moment que Muhammad est le Prophète de la fin des temps, il est naturel de le voir conduire ses convertis vers Jérusalem, où ils doivent attendre le Jugement dernier.

Dans ces conditions, on comprend que le Prophète ne pense pas à la désignation d'un successeur : ce serait une disposition inutile puisque la fin du monde est imminente. On pourrait même pousser la réflexion plus loin : puisque Muhammad est venu annoncer la fin des temps, pourquoi fonderait-il une nouvelle religion ? L'islam serait-il finalement une « invention » tardive bien postérieure à la mort du Prophète ? L'islam était-il une religion ou une « doctrine de la fin des temps » ? Ces questions sont vertigineuses.

Les premiers à comprendre que la mort de Muhammad n'est pas le signe avant-coureur de l'apocalypse sont sans doute Abû Bakr et 'Umar ; quelques heures seulement après la mort de Muhammad, ils savent que la fin du monde n'aura pas lieu et qu'il faut immédiatement créer une

institution politique de substitution pour maintenir l'islam qui risque tout simplement de disparaître : le califat. L'idée n'est pas mauvaise, elle fonctionnera durant plus de treize siècles et nourrit encore aujourd'hui d'une manière avouée ou implicite l'imaginaire politique des musulmans.

Il est difficile de croire que les auteurs de la Tradition aient inventé cette croyance en l'imminence de l'apocalypse chez les premiers musulmans lors même que le temps qui passait lui infligeait un irréfutable démenti. La fin du monde n'ayant pas eu lieu, cette croyance n'avait plus aucune raison d'être. Le retard pris par l'arrivée de la fin du monde a imposé une révision historique totale qui s'est amorcée au moins un siècle après la mort du Prophète ; c'est cette révision générale que Paul Casanova appelle la « fraude pieuse ». C'est alors qu'a surgi au fil des siècles l'image du Prophète réformateur qui a éclipsé sans l'effacer totalement l'image du Prophète de l'apocalypse.

L'imaginaire eschatologique associé à l'avènement de l'islam correspond à une croyance primitive qui a ensuite été ensevelie sous les couches successives d'écriture de l'Histoire. Toutefois les hadiths et le Coran, tels des palimpsestes, en ont gardé trace, qui resurgit quand on se penche sur ce moment décisif qu'est la mort du Prophète…

Par ailleurs, confronté à une croyance fondamentale qui s'est avérée caduque, le lourd appareil de l'exégèse islamique s'est évertué à donner à la fin des temps une étendue chronologique indéfinie. C'est pour cela que malgré l'axiome posé par Muhammad disant qu'il était le « sceau des prophètes » et qu'après lui il n'y aurait plus aucun autre messager de Dieu, les musulmans ont été amenés à concevoir la figure du Mahdî qui n'est autre que la prolongation de Muhammad en tant que prédécesseur du Messie. Les shiites, en particulier, croient que la prophétie continue à travers les imams.

Les conséquences de ces dispositions théologiques, nous les ressentons encore de nos jours, où on perçoit dans le retour en force du motif de la guerre sacrée le relent d'une croyance lointaine que quatorze siècles de « gymnastique » théologique ont réussi à contrôler sans jamais pouvoir l'anéantir totalement. Muhammad est venu pour annoncer la fin du monde et certains musulmans semblent vouloir aujourd'hui réactiver ce message originel de l'islam comme religion de la « fin de l'Histoire ». Celle-ci n'a pas eu lieu avec la mort de Muhammad, qu'à cela ne tienne : s'appropriant le message initial de leur Prophète, certains musulmans, dans un élan destructeur, tentent aujourd'hui de précipiter le monde dans l'apocalypse…

XVII

Les obsèques de Muhammad

Aucun livre de la Tradition ne précise combien de temps on a attendu avant d'enterrer le Prophète : deux, trois ou quatre jours ? Pourtant, il y a un consensus sur le jour du décès qui a lieu un lundi. À ce propos, il est à signaler que la date précise de la mort de Muhammad n'a jamais été déterminée avec exactitude ; bien qu'ils soient sûrs du jour de la semaine, les rédacteurs de la Tradition avancent deux dates différentes sans pouvoir trancher : le 2e jour du mois de *rabî' 1er* (28 mai 632) ou le 13e jour du même mois (8 juin 632)[1].

On comprend d'autant moins cette imprécision que la toilette mortuaire est décrite avec force détails. L'embarras de la Tradition par rapport aux funérailles de Muhammad se traduit par le fait qu'une autorité comme Tabarî en donne plusieurs dates : « Quelques-uns disent que la lotion funéraire et les prières ont eu lieu le mardi, et l'enterrement dans la nuit du mercredi ; d'autres disent que ces cérémonies ont eu lieu le jeudi et la nuit du vendredi[2]. » Ibn Hishâm affirme que l'enterrement s'est déroulé le mardi juste après l'élection d'Abû Bakr[3], avant de dire deux pages plus loin que le Prophète a été enterré le mercredi au milieu de la nuit[4]. Ibn Kathîr avance également la date de mercredi dans la nuit[5] ; il donne même une explication à ce retard en affirmant que durant trois jours (lundi, mardi et mercredi) les gens ont défilé dans la chambre mortuaire pour rendre les derniers hommages au Prophète[6]. Ibn Sa'd n'est guère plus précis : le chapitre des *Tabaqât* consacré à l'enterrement de Muhammad est des plus confus[7] et il cite une pléthore de relations contradictoires[8]. L'auteur affirme par exemple que les Banû Ghanam (ou Banû Layth selon les versions) ont entendu dans la nuit de mardi le bruit des pioches qui creusaient la tombe de Muhammad, avant d'évoquer le témoignage de 'Aïsha disant que l'enterrement a eu lieu le mercredi au milieu de la nuit ; finalement il cite une relation qui affirme que la dépouille du Prophète a attendu trois jours avant de reposer sous terre[9].

D'une manière générale, la Tradition hésite entre le mardi 9 juin et le mercredi 10 juin comme date de l'enterrement[10]. La majorité semble pencher en faveur du mercredi, qui semble plutôt faire l'unanimité comme l'affirme Ibn Kathîr[11] ; souvent c'est le témoignage de 'Aïsha qui est cité à l'appui : « On ne savait rien de l'enterrement du Prophète, dit-elle, jusqu'à ce qu'on entende le bruit des pioches au milieu de la nuit du mercredi[12]. » Un laps de temps important sépare la mort de

Muhammad de son enterrement, ce qui est contraire à la coutume islamique et même préislamique selon laquelle le soleil ne doit jamais éclairer le cadavre d'un homme mort la veille[13] ; l'hommage (*ikrâm*) qu'on doit rendre à un homme mort est de l'enterrer, affirme un proverbe arabe. Le Prophète lui-même disait : « Empressez-vous d'enterrer vos morts[14]. »

Au mois de juin, dans la chaleur écrasante de l'Arabie, le cadavre du Prophète n'a été finalement enterré que lorsqu'il a commencé à se corrompre, comme le remarque son oncle 'Abbâs[15]. Les ouvrages de la Tradition décrivent l'état de putréfaction du corps : son ventre est gonflé[16], ses ongles sont devenus verts[17] et ses doigts se sont courbés[18]. Balâdhurî, dans une formule plus elliptique mais très éloquente, dit que Muhammad « a changé de couleur[19] ».

En embrassant le corps inanimé de Muhammad, on l'a vu, Abû Bakr dit : « Ô Envoyé de Dieu, ô toi qui m'es plus cher que mon père et ma mère, même mort tu répands toujours une odeur agréable[20] ! » La même phrase est attribuée à 'Alî pendant qu'il lave le cadavre de son cousin[21]. Omm Salama, l'une des épouses du Prophète, prétend que rien qu'en mettant sa main sur le cadavre du Prophète, elle la sent « toute remplie d'une odeur de musc[22] », et que depuis cette odeur ne quitte plus ses mains[23]. Même Fâtima évoque l'odeur de son père après son enterrement ; recueillie devant la tombe du Prophète, elle ramasse de l'extrémité de ses doigts une pincée de poussière qu'elle porte à son nez : « Oh la suave odeur ! » s'exclame-t-elle[24]. On perçoit dans ce motif de l'odeur de sainteté une évidente influence des hagiographies chrétiennes sur la Tradition musulmane. Toutefois, la manière dont celle-ci insiste sur l'odeur suave du cadavre de Muhammad tente maladroitement de dissimuler la fétidité que devait dégager sa dépouille. Pour sortir de cette situation fort embarrassante, la Tradition dit que si le corps du Prophète a commencé à se décomposer, c'est parce que Dieu a voulu donner aux musulmans incrédules la preuve qu'il était bel et bien mort[25].

En réalité, plusieurs hypothèses peuvent être avancées pour expliquer l'abandon du cadavre du Prophète. Les musulmans se souvenant probablement d'un hadith de Muhammad pensent que le corps de ce dernier ne doit pas se décomposer. « La terre ne dévore pas le corps des Prophètes », leur dit Abûl Qâcim[26]. Mais l'explication la plus répandue est que les musulmans, adhérant à l'incrédulité de 'Umar, n'enterrent pas immédiatement Muhammad car, comme nous l'avons dit plus haut, ils sont persuadés qu'il va ressusciter. Ce n'est qu'en voyant le corps se décomposer qu'ils se rendent à l'évidence.

Ouvertement hostiles à l'islam, les plus anciens ouvrages occidentaux consacrés à la biographie de Muhammad s'attardent sur le sort de son cadavre et décrivent des scènes franchement sordides comme dans l'*Istoria de Mahomet*, datant environ de l'an 850. D'après l'auteur de ce texte (contemporain de Tabarî, notons-le), Muhammad annonce à ses adeptes sa mort imminente et prédit que le troisième jour après sa mort, il ressuscitera ; après le décès du Prophète, les musulmans attendent donc que ce miracle se produise et, constatant que le cadavre de Muhammad est en train de se décomposer, en déduisent que leur présence autour de la dépouille empêche la résurrection d'avoir lieu ; c'est alors qu'ils décident de s'éloigner du cadavre, mais ayant reniflé la puanteur du

corps décomposé, les chiens sauvages s'ameutent autour et le dévorent ; les musulmans finissent alors par enterrer les restes et, en représailles, ils décident de tuer des chiens tous les ans[27].

Du côté musulman, la version officielle soutient que les Compagnons du Prophète ont retardé l'heure de l'enterrement pour arranger les affaires politiques et s'assurer de la nomination d'un chef de la communauté. La tradition sunnite affirme que la préparation des funérailles a commencé juste après l'élection (*bai'a*) d'Abû Bakr. Cet argument nous paraît peu crédible car les personnes qui se sont occupées de l'enterrement n'ont pas assisté à la réunion de la *saqîfa* des Banû Sâ'ida qui a abouti à la nomination du nouveau calife, et inversement les personnes réunies à la *saqîfa* n'étaient pas présentes à l'enterrement du Prophète…

Quand on s'apprête à enterrer Muhammad, on se trouve confronté à un désaccord sur le lieu de l'enterrement : faut-il l'enterrer dans la mosquée, dans sa chambre ou dans le cimetière du Baqî'[28] ? La dispute s'échauffe et Abû Bakr, qui jouit visiblement d'une excellente mémoire, coupe court à la discussion car il se souvient que Muhammad a dit qu'un prophète devait être enterré sur le lieu même de sa mort[29]. Se conformant alors à l'opinion « véridique » d'Abû Bakr, on décide d'enterrer le Prophète dans la chambre de sa femme 'Aïsha : on lève le lit du Prophète et on creuse un trou dessous.

Tous les ouvrages de la Tradition, aussi bien sunnite que shiite, sont unanimes pour dire que c'est 'Alî qui officie durant la toilette mortuaire, assisté de l'ange Gabriel, nous dit-on[30]. D'autres membres de la famille hachémite participent à la tâche : son oncle 'Abbâs et ses deux fils Qutham et Fadhl[31] (certaines versions évoquent la présence de 'Aqîl, le frère de 'Alî[32]), ainsi qu'Oussâma Ibn Zayd et Shoqrân, l'affranchi du Prophète[33]. On nous apprend que la famille du Prophète s'enferme avec la dépouille sans que soient expliquées les raisons réelles de cet isolement[34] : se sont-ils eux-mêmes enfermés ou ont-ils été enfermés ? Dans certaines variantes, on voit 'Abbâs quitter la chambre mortuaire et s'installer devant la porte car, dit-il, le Prophète aurait été gêné que son oncle le voie la tête découverte (*hâsiran*)[35]. Des hommes du clan des Banû Zuhra (les oncles maternels du Prophète) souhaitent entrer dans la chambre mortuaire pour participer au cérémonial funèbre. Le choix tombe sur 'Abd-al-Rahmân Ibn 'Awf[36].

D'autres personnes veulent prendre part à la toilette mortuaire comme l'Ansar Aws Ibn Khawliyy[37]. À travers ce personnage, la Tradition souligne l'attachement des Ansars à Muhammad, qu'ils considèrent comme l'un des leurs ; de par leur lien de parenté (certes lointain) avec lui, ils se présentent comme ses oncles (*akhwâl*) et disent du Prophète qu'il est « le fils de notre sœur[38] ».

C'est Muhammad lui-même pendant son agonie qui aurait désigné 'Alî pour s'occuper de son enterrement[39]. Certaines versions affirment que c'est Abû Bakr qui demande à 'Alî et 'Abbâs de se charger de la toilette mortuaire. Abû Bakr, toujours doté d'une excellente mémoire, rappelle encore une fois une parole d'Abûl Qâcim : « J'ai entendu le Prophète dire que ce sont ses proches parents

qui doivent le laver[40] » – ce n'est pas l'unique fois qu'Abû Bakr justifie une décision par un dit du Prophète qu'il est visiblement le seul à avoir entendu !

La Tradition donne une description détaillée de la toilette mortuaire[41]. Les personnes présentes sont gênées car elles ne savent pas s'il faut dénuder complètement le défunt[42]. Racontant l'épisode à son cousin ʻAbd-Allâh Ibn ʻAbbâs, ʻAlî dit : « Le Prophète a ordonné que je sois le seul à le laver ; il m'a prévenu que celui qui verrait son sexe serait aveuglé[43]. » Selon une autre version qui verse dans le merveilleux, alors que les cousins du Prophète se demandent s'il faut garder les vêtements du défunt ou les enlever, Dieu fait tomber sur eux un lourd sommeil (écho à l'assoupissement survenu lors des batailles de Badr et d'Uhud)[44] et une voix inconnue venant du fond de la maison ordonne : « Lavez l'Envoyé d'Allâh sans enlever ses vêtements[45]. » Le sommeil qui s'empare de la famille du Prophète expliquerait aussi qu'ils ne s'aperçoivent pas du « coup d'État » qui a lieu au même moment à la *saqîfa* des Banû Sâʻida !

ʻAïsha, irritée que ʻAlî ait été désigné pour la toilette funéraire, proteste en disant que seules les femmes du Prophète doivent s'occuper de cette tâche[46] ; on aura compris que ce commentaire est en rapport avec la nudité du Prophète[47]. Dans certaines variantes, les traditionnistes disent que les cousins et les affranchis de Muhammad lavent le défunt les yeux bandés[48], ce qui laisse entendre que le Prophète a été effectivement déshabillé. Dans d'autres versions, on le lave sans que ses vêtements soient enlevés[49] : ʻAlî verse l'eau entre le corps et l'habit. Conformément aux consignes de Muhammad, on fait venir de l'eau du puits de Ghars (dont il disait qu'il était l'un des fleuves du paradis[50]), qu'on mélange avec du nerprun (*sedr*). Ce sont les fils de ʻAbbâs, Fadhl et Qutham, qui retournent le corps du Prophète, tandis qu'Oussâma passe l'eau à ʻAlî derrière un rideau ; ils sont assistés de Shoqrân, le serviteur du Prophète ; ʻAbbâs et Aws se tiennent à l'écart et observent la scène. Le corps est ensuite embaumé avec de l'huile de camphre et enveloppé dans trois (ou sept[51]) étoffes blanches en coton du Yémen[52], comme Muhammad l'a spécifié[53].

Au moment de préparer le tombeau du Prophète, on se trouve confronté à un autre souci : faut-il suivre les coutumes de Médine ou celles de La Mecque ? Abû ʻUbayda Ibn al-Jarrâh, le fossoyeur attitré des Mecquois, est curieusement absent[54] – il est avec ʻUmar et Abû Bakr à la *saqîfa* des Banû Sâʻida en train de « conquérir » le pouvoir, preuve qu'Abû Bakr et ʻUmar n'ont pas assisté aux funérailles de Muhammad et que l'élection du premier calife n'est probablement pas antérieure à l'enterrement. Abû Talha, le fossoyeur des Médinois est en revanche disponible et c'est lui qui prépare finalement le tombeau du Prophète[55] : après avoir poussé le lit du défunt, Abû Talha, conformément à l'usage médinois, creuse sur un côté de la fosse une niche où le corps est déposé[56], après quoi on pave le fond de la fosse de neuf briques[57] ; enfin, toujours conformément aux consignes du Prophète, le corps est allongé au bord de la tombe pour recevoir les derniers hommages.

Quand il a donné ses consignes au sujet de ses funérailles, Muhammad a dit : « Le premier qui priera sera le Dieu tout-puissant, puis Gabriel, Michael et Azrael ; ils seront accompagnés d'un nombre infini d'anges qui prieront pour moi ; puis ceux qui sont autour du Trône divin, puis ceux qui

habitent dans chaque paradis, puis toute ma famille, puis toutes mes épouses suivant leurs rangs[58]. » Les groupes successifs défilent pour rendre un dernier hommage au Prophète[59] mais « sans que personne préside leur prière[60] ». En effet, quand on s'est demandé qui allait diriger la prière mortuaire, 'Alî a répondu : « C'est notre imam mort ou vivant[61]. » Alors on prie sur le défunt sans imam[62]. Rappelons que durant l'agonie du Prophète, Abû Bakr est supposé avoir rempli la fonction d'imam et que c'est en grande partie en se fondant sur cette délégation qu'on a justifié sa primauté au poste de calife. Comment se fait-il qu'après la mort du Prophète, Abû Bakr n'assure pas cette fonction liturgique hautement symbolique durant les obsèques de celui qu'il remplace ?

La Tradition décrit les détails de la mise au tombeau. « Le Prophète avait une *qatîfa* (espèce de couverture en poil de chameau) rouge qu'il aimait beaucoup et sur laquelle il se couchait habituellement. Shoqrân, l'affranchi [de Muhammad], apporte la couverture et la jette dans la fosse, en disant : "Par Dieu, personne ne couchera après toi sur cette *qatîfa* !"[63] » On dit que la terre de Médine est marécageuse, c'est pour cette raison qu'on a couvert le fond de la tombe de cette étoffe épaisse[64]. C'est Muhammad qui a donné cette consigne en précisant que la terre n'atteignait pas le corps des prophètes[65]. 'Alî, 'Abbâs, Fadhl, Qutham et Shoqrân descendent tous les quatre dans la tombe, autour de laquelle se pressent les musulmans[66]. Aws Ibn Khawliyy prie 'Alî de le laisser aussi descendre car cet homme a l'habitude, dit-il, d'ensevelir tous les martyrs et comme le Prophète est le plus grand d'entre eux, il est naturel qu'il l'accompagne[67].

Après avoir déposé le corps dans la tombe, les hommes remontent. On dit que 'Alî remonte le dernier et que son cousin Qutham Ibn Abbâs fait semblant de perdre sa bague pour pouvoir redescendre dans la tombe et être le dernier à voir le visage de Muhammad ; écrivant sous le règne des Abbassides, les auteurs de la Tradition, attentifs à la symbolique du moindre détail, font sans doute quelques « arrangements » pour qu'un fils de 'Abbâs soit le dernier à avoir vu le visage du Prophète[68]. Ensuite, on jette de la terre pour remplir toutes les cavités de la fosse, puis on verse sur la tombe une outre d'eau ; on comble ensuite le tombeau de beaucoup de terre de manière à former un tertre[69].

La Tradition est unanime – fait rare – sur une information : tout le cérémonial de la prière mortuaire et de la mise au tombeau a lieu au milieu de la nuit. Pourtant, le Prophète a formellement interdit l'enterrement nocturne[70]. S'agit-il finalement d'un enterrement secret ? On peut légitimement se poser la question étant donné les circonstances mystérieuses qui entourent les obsèques de Muhammad (comme celles non moins mystérieuses qui entourent la cause de sa mort) : le retard pris dans l'enterrement, le fait que la famille du Prophète se soit enfermée avec la dépouille dans la chambre mortuaire ainsi que la disparition inexpliquée de 'Aïsha qui visiblement a quitté sa chambre (où son mari est censé avoir rendu l'âme) et qui ne s'aperçoit de l'enterrement du Prophète que lorsqu'elle entend au loin le bruit des pioches qui creusent la tombe[71].

À cela on peut ajouter un autre élément aussi intrigant : l'absence d'Abû Bakr et ʻUmar aux funérailles de Muhammad. L'absence des deux califes est en effet attestée par plusieurs livres sunnites[72]. Par exemple, quand Ka'b al-Ahbâr pose des questions à ʻUmar sur les obsèques du Prophète, il ne sait lui répondre et l'invite à interroger plutôt ʻAlî[73]. Abû Bakr et ʻUmar ont visiblement d'autres priorités. C'est que peu de temps après la mort de Muhammad, on vient les prévenir : « Faites vite avant que la situation ne déborde[74] » ; et on ajoute : « La porte de la discorde est grand ouverte il n'y a que vous pour la fermer[75]. » Abû Bakr et ʻUmar courent alors à la *saqîfa* des Banû Sâʻida où les Ansars sont réunis pour élire le chef des Khazraj, Sa'd Ibn ʻUbâda[76].

Si certaines sources expliquent leur absence par le fait qu'ils sont en réunion à la *saqîfa*[77], cette information est démentie par d'autres versions affirmant que les obsèques du Prophète ne commencent qu'après l'élection du nouveau calife : Balâdhurî et Ibn Kathîr, par exemple, disent qu'Abû Bakr est élu avant la fin de la toilette mortuaire de Muhammad[78]. Donc si on a attendu qu'Abû Bakr soit élu pour commencer les obsèques du Prophète, pourquoi le nouveau calife n'est-il pas présent aux funérailles de son ami ?

Certaines relations disent que durant la toilette mortuaire, Abû Bakr fait le guet devant la porte de la chambre du Prophète et empêche quiconque d'entrer ; est-il là pour protéger la famille ou pour la surveiller ? Pourquoi ne participe-t-il pas à la toilette mortuaire ? Ibn Abî Quhâfa l'explique par le fait que « les proches contribules (*qawm*) du Prophète ont la priorité pour accomplir cette tâche[79] », mais Abû Bakr n'est-il pas proche du Prophète ? Précisément n'est-ce pas cet argument qu'il a avancé pour justifier sa primauté au poste de calife ? La confusion des versions concernant la date de l'enterrement du Prophète et l'absence (ou la présence prudente) des deux futurs premiers califes aux funérailles reflète la situation elle-même confuse que la communauté des musulmans connaît dans les premières heures – voire les premiers jours – suivant la mort de Muhammad. De toute évidence, Abû Bakr et ʻUmar sauront profiter de la stupeur générale pour faire main basse sur le pouvoir.

Quant à ʻAïsha, pourquoi ne la voit-on apparaître à aucun moment, même pas lors des derniers hommages que la *umma* rend au maître ? En réalité, c'est son absence des récits sur les funérailles de son mari qui est plus intrigante encore que celle d'Abû Bakr et ʻUmar. Elle est d'autant plus inexplicable que la favorite est omniprésente durant l'agonie du Prophète. Rappelons que ʻAïsha reconnaît elle-même n'avoir appris qu'on enterrait le Prophète qu'après avoir entendu le bruit des pioches au loin[80]. Deux explications peuvent être retenues : ou bien le Prophète n'a pas été enterré dans la chambre de ʻAïsha mais ailleurs (bien loin de chez elle), ou bien la favorite a dû évacuer les lieux, chassée par ʻAlî qui a présidé le cérémonial funèbre. La grande animosité qui oppose les deux personnages rendrait plausible cette dernière hypothèse.

Un dernier élément enfin jette une ombre épaisse sur les témoignages déjà peu fiables de ʻAïsha. Cet élément pourrait sembler anecdotique et passer inaperçu s'il ne se rapportait pas à la curieuse disparition de versets du Coran durant les funérailles du Prophète. Voici les faits. Quand il devient calife, ʻUmar décide de préparer une compilation du Coran, en réunissant les fragments épars sur

lesquels on a noté la Révélation du vivant de Muhammad. Un verset demeure introuvable : le verset de la lapidation et de l'allaitement de l'adulte. Pourtant ‘Umar est sûr que ce verset a été révélé[81]. Interrogeant ‘Aïsha, il a droit à une réponse désarmante. « Le verset [visiblement écrit sur une feuille de palmier] était sous mon lit, explique sans sourciller la mère des croyants, et pendant que nous étions occupés par les obsèques de l'Envoyé de Dieu, une chèvre (*dâjin*[82]) est entrée et l'a dévoré[83]. » Si ce récit paraît invraisemblable, ce n'est pas seulement à cause de la chèvre « coranophage » mais parce que la même ‘Aïsha avoue ailleurs qu'elle n'a pas assisté aux obsèques de son mari. ‘Umar ne croit pas un seul mot de ce que ‘Aïsha lui a raconté ; jusqu'à la fin de ses jours, il continuera à crier son indignation devant la disparition du verset de la lapidation qui était, selon lui, bel et bien dans le Coran[84]. On pourrait sans doute partager la perplexité de ‘Umar et se demander combien de versets ont été dévorés par les chèvres…

XVIII

Les musulmans et la mémoire de leur Prophète

L'histoire « officielle » affirme que Muhammad est enterré dans l'angle sud-ouest de la chambre de ‘Aïsha, à l'est de l'actuelle mosquée de Médine qui est, après la Kaaba à La Mecque, le lieu le plus sacré de l'islam. Avant la construction de la tombe actuelle du Prophète en 707 à l'époque omeyyade, les informations sur le sort de la maison qui abrite la dépouille de Muhammad sont confuses. Mu‘âwiya, le premier calife omeyyade, aurait acheté la maison de ‘Aïsha du vivant de celle-ci pour la somme de cent quatre-vingt mille dirhams[1]. Après la transaction, la favorite du Prophète continue d'occuper les lieux jusqu'à sa mort. D'autres versions disent que c'est le neveu de ‘Aïsha, ‘Abd-Allâh Ibn Zubayr, qui achète la maison et envoie à sa tante cinq chameaux chargés d'argent.

Initialement, la tombe du Prophète n'est pas entourée de murs ; c'est le calife ‘Umar qui fait construire un muret[2]. Or, cette information est mise en doute par certaines relations. Par exemple, Abû Dâwûd dit qu'à l'époque de Mu‘âwiya, Qâcim Ibn Muhammad Ibn Abû Bakr, petit-fils du premier calife, entre chez sa grand-tante ‘Aïsha et lui demande de lui montrer la tombe du Prophète[3] ; on en déduit que même du vivant de ‘Aïsha, les musulmans ne connaissent pas avec exactitude l'emplacement du sépulcre du Prophète. Pourtant, certains auteurs affirment que la tombe de Muhammad est surélevée : haute d'un empan, elle est marquée d'une pierre (*naqalun*) ou de petites pierres rouges (*hasba*)[4].

En somme, jusqu'à l'an 707, les musulmans ne savent pas avec précision où leur Prophète est enterré. Cette réalité est clairement mise en évidence par le récit de la construction de la mosquée de Médine sous le règne du sixième calife omeyyade, al-Walîd Ibn ‘Abd al-Malik (668-715)[5]. Ce dernier ordonne à ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azîz (682-720), qui est à l'époque gouverneur de la ville (avant de devenir lui-même calife), d'acheter les chambres des épouses du Prophète et de les démolir pour agrandir la mosquée de Médine. Ces travaux suscitent une vive émotion parmi les Médinois qui contestent la décision du calife. Parmi les protestataires, la Tradition cite notamment Khubayb Ibn ‘Abd-Allâh Ibn al-Zubayr[6], sévèrement puni pour s'être opposé à la démolition de la maison du

Prophète et pour avoir semé la zizanie à Médine. « Fouette-le, ordonne le calife omeyyade au gouverneur, puis verse sur lui une outre d'eau par un jour de grand froid. » Khubayb ne survit pas à ce châtiment. On dit que 'Umar Ibn 'Abd al-'Azîz en conçoit tant de culpabilité qu'il a des hallucinations et croit voir partout le fantôme de Khubayb[7].

Pendant la démolition de la chambre de 'Aïsha par le gouverneur, les trois tombes (celle du Prophète et celles des deux premiers califes Abû Bakr et 'Umar) qu'elle abrite apparaissent. Comme le raconte Bukhârî dans son *Sahîh*, le sable qui les couvre s'effondre alors et c'est là qu'on fait une découverte macabre : une jambe surgit du sépulcre[8]. 'Umar Ibn 'Abd al-'Azîz, qui assiste aux travaux, en est tétanisé de peur, croyant qu'il s'agit de la jambe du Prophète, et accourt pour recouvrir lui-même la tombe[9]. La confusion générée par ces travaux et cette découverte prouve encore une fois que les musulmans en 707 n'ont aucune idée du lieu où se trouve la tombe de leur Prophète[10]. Ce dont 'Aïsha s'explique en disant que « si sa tombe n'a pas été mise en évidence, c'est parce qu'on craignait qu'elle ne se transforme en lieu de prière[11] ».

Par ailleurs, la mise au jour de ces ossements (attribués au Prophète) suggère une profanation involontaire de la tombe de Muhammad qui, si on l'associe à l'épisode tragique de l'abandon de son cadavre et de son enterrement tardif, souligne que les premières générations de musulmans ne réservaient pas à la mémoire de leur Prophète la place dont il était digne. Durant tout le Ier siècle de l'hégire, on aura négligé sa tombe qui ne sera connue et sanctifiée qu'un siècle après sa mort (fin du VIIe siècle et début du VIIIe siècle), période au cours de laquelle l'islam « impérial » se met en place avec la dynastie omeyyade. Dotés d'hypothétiques lieux de mémoire, les musulmans ne se reconnaissent finalement que dans les lieux de culte…

Mais revenons un instant sur la place occupée par Muhammad aux yeux des premières générations de musulmans, pour qui le Prophète n'était probablement pas l'objet d'un culte sacré. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer le traitement subi par ses descendants directs qui sont tous morts assassinés ou dans des conditions obscures. Cette subversion originelle serait restée enfouie dans l'inconscient collectif des musulmans et expliquerait, à notre avis, comme dans un retour du refoulé, l'obsession du blasphème chez les musulmans aujourd'hui. C'est sans doute ce sentiment de culpabilité fortement implanté dans l'impensé historique des musulmans qui serait derrière le déchaînement passionnel que suscite aujourd'hui la moindre atteinte à l'image de Muhammad.

Le culte de Muhammad est de toute évidence très tardif. Les recherches sur les papyrus et les épigraphes les plus anciens de l'histoire de l'islam, qui ont fait des progrès considérables ces dernières années, livrent dans ce sens des informations parfois spectaculaires. L'étude des premiers graffitis de l'islam révèle ce que Frédéric Imbert appelle l'« évidence de l'absence » : le nom de Muhammad ne figure sur aucun des écrits les plus anciens qu'on a découverts en Arabie[12]. La plus ancienne mention du Prophète date de l'an 121 de l'hégire/738-739 et figure dans une prière qui l'associe à Abraham : *Amin rabb Muhammad wa Ibrâhîm* (Amen, Seigneur de Muhammad et

d’Abraham). Par ailleurs, dans les plus anciens documents sur papyrus, il est attesté que les premiers récits datent au moins du début du VIIIe siècle. Seul un fragment de papyrus de huit lignes datant de cette période est parvenu jusqu’à nous ; dans ce document découvert à Khirbat al-Mird (nord-ouest de la mer Morte) et contenant quelques détails sur la bataille de Badr (première victoire des musulmans contre les « mécréants » de La Mecque)[13], le nom de Muhammad est mentionné deux fois mais, fait étrange, il n’est pas accompagné de la formule de bénédiction habituelle : *Sallâ llâhu* ‘*alayhi wa sallam* (Que les prières et les louanges de Dieu soient avec lui).

Le constat de l’absence du Prophète dans les épigraphes sera parfois à l’origine de thèses « négationnistes » qui vont chez des auteurs comme Yehuda Nevo[14] jusqu’à la remise en cause de l’existence même de Muhammad. Sans forcément souscrire à ces hypothèses radicales, on est tout de même étonné qu’il n’y ait aucune référence directe au religieux dans les traces écrites les plus anciennes de l’histoire de l’islam. Par exemple, le graffiti appelé *naqsh Zuhayr* (inscription de Zuhayr), datant de l’an 24 de l’hégire/644[15] et qui constitue le deuxième plus ancien document écrit de l’histoire de l’islam[16], contient la formule suivante : *Ana Zuhayr katabtu zamana tuwuffiya ‘Umar sanat arba*‘ *wa* ’*ishrîn* (C’est moi, Zuhayr, j’ai écrit à l’époque de la mort de ‘Umar, en l’année 24). Ce texte, malgré son caractère laconique, pose lui aussi en profondeur la question de l’absence de Muhammad, douze ans à peine après sa mort. Il ne comporte pas la moindre formule religieuse : le nom de ‘Umar (Ibn al-Khattâb) est cité sous sa forme la plus restreinte, sans mention de ses titres de *khalîfa* (calife) ou d’*amîr al-mu’minîn* (commandeur des croyants). Aucune eulogie n’accompagne par ailleurs la mention de ce Compagnon du Prophète[17].

Robert G. Hoyland[18] tout comme Jeremy Johns[19] affirment que l’absence de référence religieuse dans les plus anciens graffitis découverts ne prouve pas forcément que l’« islam muhammadien » n’existait pas (comme le soutient le courant sceptique « négationniste ») mais que la référence au Prophète n’était alors pas nécessaire. Pour les deux chercheurs, c’est la formation d’un véritable État sous le règne du calife ‘Abd al-Malik (646-705) qui a produit les manifestations publiques d’une idéologie impériale se référant à la religion. La mention du Prophète n’est devenue une puissance de légitimation religieuse que lorsque le calife omeyyade a eu besoin d’appuyer ses revendications politiques face à la rébellion conduite par ‘Abd-Allâh Ibn Zubayr. C’est précisément sous le règne du même ‘Abd al-Malik qu’al-Hajjâj Ibn Yûssuf, le célèbre gouverneur d’Irak, a ordonné la constitution définitive du corpus coranique en imposant un codex unique[20]. Ainsi, la fixation du texte du Coran et l’émergence du culte de Muhammad sous les Omeyyades étaient visiblement très liées à la légitimation et à l’affirmation du nouveau pouvoir politique[21].

En somme, les découvertes épigraphiques sont sur le point de bouleverser notre approche de l’histoire de l’islam non seulement s’agissant de la perception que les premières générations de musulmans avaient du Prophète mais aussi pour ce qui est des principes fondateurs de la religion comme la *shahâda*, dont on a trouvé des formules antérieures différentes de celles que nous connaissons aujourd’hui[22]. Les fouilles archéologiques ainsi que l’étude des documents non

musulmans contemporains de l'avènement de l'islam sont en train actuellement d'introduire une véritable « révolution copernicienne » dans la connaissance de l'islam primitif. Une réécriture de l'Histoire est en marche…

Si la réalité archéologique montre que les contemporains de Muhammad étaient plutôt indifférents à la pérennité de sa mémoire, un seul homme avait sans doute compris l'enjeu de conserver un souvenir vif du Prophète pour fonder sa légitimité politique : le premier calife Abû Bakr. Au lendemain de la mort du maître, il a su exploiter la mémoire de son ami Abûl Qâcim pour justifier son accession au califat. Comme nous venons de le voir dans la relation des premiers instants suivant la mort de Muhammad, Abû Bakr a su contrôler la situation à plusieurs reprises en rappelant tel verset ou tel hadith dont il était, de tous les proches Compagnons du Prophète, le seul à se souvenir.

Face à la mémoire puissante d'Abû Bakr, on a l'amnésie d'Ibn 'Abbâs. En réalité, Abû Bakr a obtenu le pouvoir parce qu'il a su se souvenir dans ce moment critique de la religion naissante ; les Hachémites, de leur côté, ont perdu le pouvoir à cause d'une mémoire défaillante illustrée par l'oubli symptomatique d'Ibn 'Abbâs, le cousin du Prophète, qui n'arrivait plus à se souvenir du troisième commandement donné par Muhammad durant son agonie[23]. La mémoire vive du Compagnon triomphant de l'amnésie du cousin, voilà comment le califat est arrivé aux mains d'Abû Bakr.

Le coup de génie du premier calife est ainsi d'avoir compris avant les autres que l'emprise sur la mémoire collective est la pierre angulaire de l'exercice du pouvoir : le contrôle du Coran et des dits du Prophète constituera, des siècles durant, un outil imparable de domination et de légitimation de l'autorité. Tous les successeurs du premier calife retiendront cette leçon. Abû Bakr, assisté de 'Umar, a fait preuve d'un doigté et d'un savoir-faire politiques comparables à ceux du maître qui venait de disparaître. De nombreux hadiths montrent le Prophète inséparable des deux futurs premiers califes[24] ; il disait qu'après lui les musulmans devaient suivre leur exemple[25]. 'Aïsha avait fait un jour un rêve dans lequel elle voyait trois lunes tomber dans sa chambre[26] ; ce rêve s'est réalisé : Abû Bakr et 'Umar ont été enterrés à proximité de Muhammad dans la chambre de la favorite qui aura largement contribué à élever les deux hommes au rang de « vice-prophètes ». On les surnomme dans les livres de la Tradition les « parents (*abawayh*) de l'islam » : Abû Bakr est sa mère, 'Umar son père[27]. Mais le Prophète alors, quel serait son « lien de parenté » avec la nouvelle religion ? Abû Bakr et 'Umar seraient-ils finalement les véritables fondateurs de l'islam ?

Après la mort de Muhammad, au moment où son œuvre à peine ébauchée est sur le point de s'effondrer, Abû Bakr et 'Umar ont immédiatement arrêté la défection des tribus arabes retombées dans l'incrédulité. C'est grâce à eux (à 'Umar notamment) que plus tard l'islam a connu son essor et son expansion : sorti de ses frontières géographiques, il a cessé d'être la religion des seuls Arabes pour acquérir une dimension universelle. À la religion de la fin des temps, Abû Bakr et 'Umar ont aussi donné un avenir. C'est pour cette raison qu'aujourd'hui, depuis leurs tombes voisines de celle

de Muhammad, les deux hommes, formant avec le Prophète comme une sorte de trinité, continuent à diriger un pan entier de l’humanité.

ÉPILOGUE

Mort d'un prophète, naissance d'une religion

L'exploration de l'épisode final de la vie du Prophète nous place devant la difficulté – parfois désespérante – de brosser un portrait cohérent de l'homme qu'il était. Chaque événement de la vie de Muhammad, chacun de ses traits de caractère se trouve comme dissous dans un foisonnement spectaculaire de versions divergentes voire antagoniques, véritable nébuleuse où la variation kaléidoscopique des récits donne souvent le tournis[1]. Lors de l'élaboration de cet ouvrage, nous avons eu l'occasion plus d'une fois de faire ce constat désarmant : 'Aïsha, par exemple, peut donner du même épisode deux versions totalement différentes – de là sans doute les mots du Prophète : « Prenez la moitié de votre religion de cette petite rougeaude », l'autre moitié pouvant bien être fausse !

Malgré l'abondance des informations qu'ils contiennent, les livres de la Tradition se caractérisent par un grand flottement et ne donnent en fin de compte que des renseignements approximatifs. Les traditionnistes musulmans sont ainsi incapables de fournir les données les plus rudimentaires sur le Prophète comme le nombre exact de ses enfants ou encore sa date de naissance. À cela s'ajoute un brouillage chronologique généralisé dans lequel la marge d'erreur est de dix ans au moins. Inutile de s'appesantir sur les conséquences de cette imprécision sur la reconstitution historique. De plus et curieusement, nous ne possédons, on l'a dit, pas le moindre document, pas la moindre trace concrète qui soit contemporaine de l'époque du Prophète. L'historien est condamné à tâtonner dans le labyrinthe obscur du passé, guidé par la lumière faible et frémissante qui se dégage des livres de la Tradition et qui parfois, loin d'éclairer le chemin, contribue à créer de vertigineuses illusions d'optique.

La figure de Muhammad en devient insaisissable. D'une part, on a l'image d'un homme modeste au caractère doux, décrit sous les traits d'un père de famille affectueux et bienveillant qui traite les démunis avec humilité. D'autre part, on découvre dans les mêmes livres l'image d'un homme cruel qui commandite actes de brigandage et massacres ; des scènes atroces ponctuent des épisodes de sa vie comme celle où on voit le Prophète demander à son cousin Zubayr de torturer à mort le juif Kinâna Ibn al-Rabî' pour qu'il divulgue l'endroit où il a caché le trésor des Banû Nadhîr[2], ou décimer une famille entière[3], ou recommander à ses coreligionnaires de dépouiller le cadavre de

l'homme qu'ils assassinent ou qu'ils prennent en otage[4]. Tantôt on montre Muhammad vivant dans l'opulence, accumulant la richesse et favorisant les nantis ; tantôt la Tradition vante le *zuhd* du Prophète, sa pauvreté voulue, son dépouillement : il vit dans une modeste demeure et s'occupe lui-même des tâches domestiques, trait sa brebis et raccommode lui-même ses vêtements et ses souliers. Quant à son attitude face à ses adversaires, on constate que les réactions du Prophète sont radicalement contradictoires au point de paraître inconciliables : il peut être impitoyable avec des poètes qui le caricaturent dans des vers satiriques ; en revanche, il peut faire preuve d'indulgence à l'égard de personnes qui tentent de l'assassiner[5].

Comment les musulmans peuvent-ils être édifiés par une vie censée être exemplaire, faite d'un aussi grand nombre de paradoxes ? À laquelle de ces images le musulman peut-il s'identifier ? Celle exaltée d'un être de légende ou celle d'un prophète humain, qui n'était pas au-dessus des tourments et des vices qui peuvent affecter chaque homme ? Dans ce sens, l'interdiction de toute représentation figurée du Prophète serait sans doute symptomatique du caractère fuyant du personnage.

Par ailleurs, l'historien qui se penche sur la vie de Muhammad se trouve confronté à un autre obstacle majeur : il existe un déséquilibre flagrant entre la quantité prodigieuse d'informations et de récits sur la vie du Prophète après la Révélation et la rareté des renseignements qu'on nous donne sur sa vie avant la mission prophétique. Tout se passe comme s'il y avait une volonté délibérée de faire disparaître l'échafaudage sur lequel la nouvelle religion s'est érigée. On ne sait quasiment rien de la vie d'Abul Qâcim avant sa prédication, période qui correspondrait à une quarantaine d'années, soit les deux tiers de son existence.

On peut dire qu'il existe deux grandes ruptures, voire deux brèches, dans la biographie de Muhammad. D'une part, celle qui se situe au niveau de l'émigration à Médine (vers 622) marque véritablement le début de l'histoire de l'islam, une sorte d'an 0 à partir duquel la datation a commencé ; cette rupture distingue d'une manière assez nette deux aspects de la mission prophétique de Muhammad, qu'on peut schématiquement appeler la « phase spirituelle » enthousiaste (période mecquoise) et la « phase politique » plus rationnelle (période médinoise)[6]. D'autre part, une seconde rupture plus radicale qui se situe au niveau de la Révélation (vers 611) plonge dans une pénombre insondable la « préhistoire » du Prophète avant sa prédication. Pourtant, cette période a sans doute eu une influence décisive sur la genèse de l'islam.

Même si la Tradition est avare d'informations sur la vie de Muhammad avant la prophétie, elle n'est pas muette pour autant. On peut deviner ce passé révolu grâce aux faibles traces qu'il a laissées. Par exemple, certains personnages qui ont marqué la vie de Muhammad avant la prophétie ressemblent à des êtres fantomatiques dont l'historien soupçonne toutefois le rôle important : c'est le cas notamment du moine nestorien Bahîrâ rencontré par Muhammad en Syrie et sans doute plus tard à La Mecque ; c'est le cas également de Waraqa Ibn Nawfal (cousin de Khadîja) qui a été le premier à reconnaître la prophétie de Muhammad mais qui étrangement ne s'est jamais converti à l'islam.

Khadîja elle-même a joué de toute évidence un rôle capital au début de la carrière de son mari ; elle aurait été en contact avec le moine Bahîrâ qui lui aurait « ordonné » d'épouser Muhammad, vingt ans plus tôt[7] ; en réalité, la relation entre Khadîja et Bahîrâ mérite d'être élucidée car elle constitue sans doute une des clés qui permettent de comprendre les origines de l'islam : d'après les sources musulmanes, juste après la Révélation, Khadîja est partie voir le moine nestorien (on précise que Bahîrâ n'était pas loin de La Mecque) pour lui parler de l'apparition de l'ange Gabriel à son mari[8]. D'autres personnages sont encore dans la pénombre de l'Histoire comme l'affranchi chrétien 'Udâs al-Naynawî que Khadîja est allée voir également pour l'interroger sur la révélation que Muhammad venait de recevoir[9]. Le retour vers cette période préprophétique permet de reconstituer les filiations qui existent entre l'islam et les doctrines judéo-chrétiennes présentes en Arabie au VIIe siècle.

L'examen des derniers jours du Prophète nous a permis par ailleurs de dépasser certains lieux communs. En effet, on dit souvent que la mort de Muhammad a déclenché une vague de violence fratricide ayant conduit à l'assassinat par des musulmans de ses propres petits-fils, Hassan et Hussayn, crime qui pourrait être assimilé à une mise à mort symbolique du Prophète lui-même. Or, à regarder de près la fin de vie de Muhammad, on s'aperçoit que cette violence se manifestait du vivant même du Prophète, dont le pouvoir était l'objet d'une large contestation dans le camp des musulmans. Même sur son lit de mort, le Prophète voyait son autorité sur ses proches sérieusement mise à l'épreuve.

Au vu de la reconstitution que nous avons tenté de faire dans cet ouvrage, on peut dire que l'implosion se situe au moment de la défaite de Mo'ta contre les Byzantins, défaite qui a sérieusement ébranlé le prestige du Prophète : taillés en pièces par les *Rûm*, les musulmans ont dû remettre en cause leur statut de soldats invulnérables de Dieu. Il faudrait sans doute déplacer le lieu de la fracture au cœur de la communauté musulmane et la faire remonter à une période légèrement antérieure à la mort de Muhammad. On peut même aller plus loin et penser, au vu des tentatives d'assassinat et du soupçon d'empoisonnement, que nous avons là les éléments constitutifs d'un « parricide » caractérisé. La mort du Prophète n'a pas causé la violence fratricide qui déchire encore les musulmans, elle serait la conséquence d'une animosité interne que la nouvelle religion n'a jamais réussi à désamorcer.

Chemin faisant, le point de vue serré que nous avons proposé des derniers jours de Muhammad permet sans doute de jeter un éclairage nouveau sur l'islam des origines[10]. Il existe un lien essentiel entre la mort du Prophète et l'achèvement de la religion ; cette idée est clairement énoncée dans le Coran et exprimée aussi par le Prophète lui-même dans son emblématique discours de l'adieu. Or, cet achèvement est ambivalent : il désigne aussi bien la fin (renvoyant à la dimension eschatologique de la mission prophétique) que l'accomplissement (renvoyant à l'idée d'une religion parfaite).

La mort de Muhammad est un lieu historique névralgique, situé sur le fil mince qui sépare la fin de l'accomplissement. Il s'agit là du moment décisif de la relève où la fin de la prophétie a constitué

paradoxalement un instant inaugural : celui de l'avènement d'une religion. Tout se passe comme si l'islam n'avait pu émerger qu'après la disparition physique de son Prophète. Ce paradoxe nous pousse à nous interroger sur les liens véritables qui existent entre la religion qu'on appelle « islam » et la prédication initiale de Muhammad. Rappelons que celle-ci était à l'origine centrée sur la restauration de la foi monothéiste abrahamique qu'on appelle le « hanifisme[11] ». C'est le Prophète lui-même qui se disait envoyé pour appeler au hanifisme clément et facile[12].

Avec la mort de Muhammad, nous sommes face au moment fondateur d'une religion qui, désormais sans Prophète, était confrontée à l'épreuve de sa propre survie, épreuve d'autant plus périlleuse que Muhammad n'aurait laissé aucune institution de nature politique, aucun document de quelque nature que ce soit pour servir de point de départ à une structure politique ou théologique même embryonnaire.

Au-delà de l'autorité du maître disparu, l'islam devait donc se réinventer ou peut-être même s'inventer. Deux hommes ont alors joué un rôle de premier plan : Abû Bakr et 'Umar, qui ont dû improviser et instaurer une institution politique inédite basée sur l'idée de se substituer au Prophète : le califat. Celui-ci nourrit encore l'imaginaire collectif musulman qui le conçoit comme une institution politique infaillible ; on pourrait même affirmer que l'attachement des musulmans au califat encore de nos jours s'explique par le fait que la création de ce régime coïncide avec la naissance véritable de l'islam, du moins avec son entrée dans l'Histoire.

Mais le geste fondateur des « deux cheikhs » n'était pas seulement de nature politique, il était aussi éminemment religieux. Dès les premières heures suivant la mort de Muhammad, Abû Bakr a pris en main la situation en utilisant le Coran (un verset dont personne ne se souvenait) et les hadiths (pour donner des directives durant les obsèques de Muhammad et aussi pour déshériter Fâtima). D'emblée, Abû Bakr a fondé son autorité politique sur le Coran et les dits du Prophète, qui allaient être à partir de ce moment la pierre angulaire de l'empire théocratique que le père de 'Aïsha venait de créer. Durant la fin de la vie de Muhammad, on a vu comment le Coran apparaissait en filigrane au fil des récits, de sorte que, du verset dévoré par la chèvre au verset cité par Abû Bakr au moment de la mort de Muhammad et que personne ne connaissait, on a observé quelle mutation profonde s'est opérée dans la conception même du Coran, passant de texte « superflu » (abandonné négligemment sous le lit du Prophète et mangé par une chèvre) à un texte sacré nécessaire !

Au cours de notre exploration des derniers jours du Prophète, nous avons également vu se dessiner les portraits de deux esprits pragmatiques et autoritaires : Abû Bakr et 'Umar. Loin des stéréotypes qui entourent la personnalité du premier, on s'est trouvé face à un homme d'une grande force de caractère – 'Aïsha était bien « la fille de son père », comme l'observait Muhammad. Derrière ses allures d'être sensible, à la larme facile, se cachait un homme à la fois flegmatique et coriace. Balâdhurî dit de lui qu'il était le plus ferme des Compagnons de Muhammad[13]. Son acolyte 'Umar, lui, était tout d'une pièce, emporté, capable de beaucoup de violence et craint par tout le monde. On est étonné de voir que 'Umar, parfois « plus musulman que le Prophète », était par

moments la proie du doute[14] : son tempérament sceptique le poussait tantôt à remettre en cause la sincérité du Prophète, tantôt à rejeter des versets du Coran, tantôt au contraire à dire que certains versets avaient bel et bien été révélés bien qu'il fût le seul à s'en souvenir. Face à l'affaiblissement de Muhammad malade, ‘Umar aura déployé d'une manière spectaculaire son caractère autoritaire, aux confins de l'insolence.

Après la mort du Prophète, Abû Bakr et ‘Umar feront ainsi une entrée décisive sur la scène de l'Histoire. Ne sont-ils pas finalement les fondateurs véritables d'une nouvelle religion qu'ils doivent reconstruire sur les ruines d'une croyance primitive qui s'est effondrée brusquement à l'instant même où Muhammad est mort ? Ce geste fondateur sera mis en scène dans le huis clos de la *saqîfa* des Banû Sâ‘ida, véritable tragédie classique respectant l'unité de temps, de lieu et d'action et à l'issue de laquelle germera dans la douleur le noyau du premier État islamique.

Refermant la porte de la chambre mortuaire sur le corps sans vie de Muhammad, drapés d'amples pièces d'étoffe du Yémen, Abû Bakr et ‘Umar hâtent le pas vers le verger des Banû Sâ‘ida. Accompagnés d'Abû ‘Ubayda et suivis d'un groupe d'Émigrants, ils entrent dans le jardin et se dirigent vers la tonnelle où tous les seigneurs des Ansars de Médine sont réunis. Au milieu d'eux, enveloppé de nombreuses couvertures, le chef des Khazraj, Sa‘d Ibn ‘Ubâda, malade, est allongé sur une banquette ; il se redresse légèrement en voyant Abû Bakr et ‘Umar faire irruption dans la *sâqîfa*. Pendant de longues minutes, tout le monde se dévisage en silence.

Souvent, les hommes appelés à jouer un rôle décisif dans l'Histoire ne savent pas qu'ils portent en eux un destin collectif. Les Compagnons de Muhammad réunis dans la *saqîfa* des Banû Sâ‘ida n'imaginent pas que ce jour-là ils sont sur le point de jeter les bases d'un conflit qui dure depuis quatorze siècles.

‘Umar saisit la poignée de son sabre. Qays, le fils de Sa‘d Ibn ‘Ubâda, bondit et se met devant son père ; la main sur son épée, il lance un regard menaçant à Ibn al-Khattâb. D'un geste discret, Abû Bakr pose sa main sur celle de ‘Umar et lui chuchote : « Attends ! Laisse-moi leur parler d'abord… »

À suivre…

APRÈS-DIRE

QUESTIONS HISTORIOGRAPHIQUES

« Le duc d'Auge se pointa sur le sommet du donjon de son château pour y considérer, un tantinet soit peu, la situation historique. Elle était plutôt floue. Des restes du passé traînaient encore çà et là, en vrac. »

Raymond Queneau, *Les Fleurs bleues*

Les révélations des sources non musulmanes

L’ancienne historiographie occidentale s’est beaucoup intéressée à la mort de Muhammad[1], décrite comme aussi atroce que grotesque. Dans la *Vita Mahumeti* écrite par Embricon de Mayence au début du XIIe siècle, Muhammad est présenté comme un hérétique chrétien qui a été massacré par une horde de porcs (ce qui explique selon l’auteur la haine des musulmans pour cet animal). On trouve la même « fable » dans un autre livre intitulé *Dei gesta per Francos*, écrit par Guibert de Nogent (m. 1124), où l’on voit Muhammad attaqué par des porcs qu’il a rencontrés dans la forêt et qui le dévorent, ne laissant de lui que son bras droit. Au XIIe siècle, un récit du Gallois Gérald Barry affirme que Muhammad est mort en état d’ébriété[2]. Ce genre de relation semble ainsi correspondre à un lieu commun de la littérature médiévale, on en trouve même une trace dans l’œuvre la plus emblématique de l’époque, la *Chanson de Roland*, où on lit : *E Mahumet enz en un fosset butent / E porc c chen le mordent e defulent* (Quant à Mahomet, on le jette dans un fossé, / Où les porcs et les chiens le foulent et le mordent)[3].

Ces récits peuvent paraître à première vue fantaisistes mais présentent le plus grand intérêt littéraire : ils constitueraient en réalité un grossissement caricatural de la violence contenue dans les détails plutôt turpides que la Tradition musulmane donne à lire quand elle rapporte le récit de l’agonie de Muhammad et de l’abandon de son cadavre. Malgré leur apport dans l’analyse des représentations, ces récits « gothiques » ne peuvent constituer un apport historiographique susceptible d’offrir une meilleure connaissance des faits.

D’autres sources non musulmanes deviennent en revanche aujourd’hui incontournables pour la connaissance des débuts de l’islam. Il s’agit des chroniques datant du VIIe siècle comme celles de l’évêque Sebèos[4] et Jacob d’Édesse[5], qui évoquent le Prophète Muhammad dont la renommée s’est très tôt répandue au Proche-Orient. L’exploration de ces sources est en train d’amorcer actuellement un prodigieux processus de réécriture de l’Histoire. En effet, des documents démentent une information qui fait l’unanimité dans la Tradition musulmane : sa mort à Médine en l’an 632. Selon ces textes datant du VIIe siècle, Muhammad était encore en vie en 634 et ne se trouvait pas à Médine :

cette année-là, Muhammad aurait lui-même conduit une expédition vers la Palestine et gagné une bataille à Gaza.

Ces sources ont l'avantage d'être contemporaines ou peu postérieures au décès du Prophète de l'islam, ce qui est loin d'être le cas des sources musulmanes qui, elles, datent d'au moins un siècle après la mort de Muhammad. Fait encore plus troublant, bien que d'origines diverses, tous ces textes concordent sur le fait que Muhammad était à Gaza en 634. L'important ouvrage de Robert G. Hoyland[6] cite les sources chrétiennes, juives et zoroastriennes qui évoquent les débuts de l'islam et livrent, entre autres, un témoignage irréfutable sur les expéditions militaires menées dans le sud de la Palestine par des hommes qui se réclamaient du nouveau Prophète.

Parmi ces sources[7], on peut citer une courte chronique syriaque rédigée en 640 à Râss al-'Ayn en haute Mésopotamie ; son auteur, Thomas le Presbytre[8], parle des *tayyiiye d-Mhmt* ou « Arabes de Mhmt » (*tayyiiye* est un terme syriaque désignant les Arabes) et de leur combat victorieux près de Gaza en 634[9]. Hoyland précise qu'il s'agit là de la première référence explicite à Muhammad assortie d'une datation précise et d'un témoignage de première main. La mention du nom du chef, MHMT (forme non vocalisée de Muhammad), par Thomas le Presbytre laisse perplexe : s'agit-il du chef réel de l'expédition ou bien de l'autorité symbolique au nom de laquelle cette action militaire a été conduite[10] ? Il est difficile de trancher d'une manière catégorique mais il faut reconnaître qu'il est rare qu'une expédition soit évoquée avec le nom d'un chef décédé deux ans plus tôt.

L'information qui figure dans ce texte est corroborée par un autre écrit à une époque légèrement antérieure mais à des milliers de kilomètres de distance. Il s'agit de la *Didascalie de Jacob* (*Doctrina Jacobi nuper baptizati,* qu'on traduit littéralement par « Enseignement de Jacob le nouveau baptisé »), rédigée en grec en juillet 634, à Carthage, capitale de la province byzantine d'Afrique[11]. La *Doctrina Jacobi* est un ouvrage d'apologétique chrétienne adressé aux juifs rabbiniques qui cite une lettre envoyée par un certain Abraamès (Abraham), un juif résidant à Césarée, à son frère Justus qui vivait à Carthage. Justus parle de cette lettre à Jacob (l'auteur présumé de l'ouvrage) qui la cite intégralement et fidèlement. Justus évoque un « faux prophète » apparu avec les « Sarracènes ». Le passage où il est question de Muhammad contient la même information qui figure chez Thomas le Presbytre : Justus avait entendu parler de ce « prophète » et des Arabes qui avaient tué un certain Candidatus (un membre de la garde impériale) ; c'est Abraham, le frère de Justus, qui vivait à Césarée qui l'en avait informé dans une lettre qu'il lui avait adressée : « Quand le Candidatus fut assassiné par les Sarracènes, j'étais à Césarée et m'apprêtais à prendre le bateau pour Sykamine. Les gens disaient : "Le Candidatus a été tué" et les juifs en étaient ravis. On disait que le Prophète était apparu, venant avec les Sarracènes, et qu'il proclamait la venue du Messie qui allait venir. Étant arrivé à Sykamine, je m'arrêtai chez un vieil homme bien versé dans les Écritures et lui dis : "Que me dis-tu du prophète apparu avec les Sarracènes ?" Il me répondit dans un profond soupir : "Il est faux car les prophètes ne viennent pas armés avec épée et char de guerre…" Et moi, Abraamès, ayant poussé l'enquête, j'appris de ceux qui l'avaient rencontré qu'on ne trouve

rien d'authentique dans ce prétendu prophète : il n'est question que d'effusion du sang des hommes. Il dit aussi qu'il détient les clés du paradis, ce qui est incroyable.[12] » Le texte fournit une information intéressante sur les croyances primitives associées à Muhammad, assimilé par les juifs à un nouvel Élie annonçant la venue du Messie[13]. Le message messianique avait assuré à Muhammad au début de sa mission une certaine audience auprès des juifs de Médine mais cette période de paix fut brève.

Les deux témoignages (l'un grec, l'autre syriaque) ne sont pas les seuls documents non musulmans qui donnent cette information. Stephen J. Shoemaker[14] recense au moins une douzaine de sources (datant des VIIe et VIIIe siècles) attestant que Muhammad conduisait lui-même l'expédition vers la Terre sainte deux à trois ans après la date supposée de son décès à Médine.

Il est difficile de mettre en doute l'authenticité de cette information chronologique car elle est dénuée de tout caractère idéologique ou théologique. Par ailleurs, on remarque que ces sources non musulmanes ont été rédigées d'une manière indépendante dans des régions séparées géographiquement par une grande distance. Il est fort peu probable que ces textes divers contiennent la même erreur. Enfin, aucune source musulmane n'est aujourd'hui en mesure de démentir cette information car aucune de celles parvenues jusqu'à nous ne peut prétendre à une telle proximité avec l'époque où Muhammad vécut.

En réalité, les divergences entre l'historiographie musulmane et ces sources autour de la date de la mort de Muhammad ne sont pas un simple problème de chronologie mais aussi de géographie. La révision chronologique dont la date de la mort du Prophète semble en effet s'être accompagnée d'un déplacement géographique : de la Palestine vers l'Arabie. La réécriture de l'histoire sacrée, vers la fin du VIIe siècle, aurait nécessité un déplacement de la mort du Prophète vers Médine dans le but de faire du Hijâz un centre de pouvoir spirituel et politique pour des raisons idéologiques évidentes. Cette manœuvre n'est pas sans rappeler une autre rotation effectuée du vivant de Muhammad, qui avait décidé que la direction de la prière (*qibla*) ne devait plus se faire vers Jérusalem mais vers La Mecque. Cette réorientation de la direction de la prière répondrait ainsi en écho à une autre réorientation géographique de l'ensemble de l'histoire sacrée de l'islam dont le « point de chute » (correspondant à la mort de Muhammad) ne se situe plus désormais à Jérusalem mais en Arabie.

Rappelons que Muhammad avait d'abord fixé pour sa mission prophétique un objectif géographique bien précis : Jérusalem. On trouve dans la Tradition musulmane des vestiges de cette orientation primitive vers la Terre sainte, exprimée sur le mode onirique et symbolique à travers le motif du voyage nocturne effectuée par Muhammad (*al-isrâ' wal mi'râj*). La mission prophétique devait le conduire vers Bilâd al-Shâm comme le montre cet échange entre le cousin de Muhammad et un rabbin. Ibn 'Abbâs demande un jour à Ka'b al-Ahbâr : « Comment qualifie-t-on le Prophète dans la Torah ? » Ka'b lui répond : « On trouve Muhammad Ibn 'Abd-Allâh né à La Mecque, il migre vers Tâba[15] [ou Tayba] et son règne s'établit en Syrie[16]. »

Ce lien originel entre la mission de Muhammad et la Terre sainte a permis à certains historiens d'avancer l'hypothèse que le Prophète rebaptisa Yathrib en Médine (*Madîna*) en référence à la petite

ville de Modin en Judée, la ville natale de la famille des Macchabées (aujourd'hui al-Mîdya) à 30 kilomètres au nord-ouest de Jérusalem[17]. Le nouveau nom donné par Muhammad à la ville où il décide de s'établir montre une nette volonté de sa part d'instaurer un lien historique et symbolique avec des villes du nord à forte signification abrahamique et hébraïque. C'est sans doute pour cette raison que nous voyons Muhammad orienter ses dernières expéditions vers la Syrie (Bilâd al-Shâm) : Mo'ta, Tabûk et probablement Gaza, là où, rappelons-le, son arrière-grand-père Hâshim est mort !

Il est probable, comme le pense Stephen J. Shoemaker, que la Tradition musulmane ait placé la mort du Prophète à Médine avant la conquête de la Palestine pour se conformer à un modèle biblique : comme Moïse qui est mort avant d'accéder à la Terre promise, Muhammad n'a pas réussi à conquérir la Terre sainte ; la tâche sera accomplie par les Compagnons des deux prophètes, Josué dans le cas de Moïse et Abû Bakr (ou 'Umar) dans le cas de Muhammad. Mais les rédacteurs de la Tradition musulmane ne se sont pas contentés d'imiter des lieux communs de la littérature sacrée, ils semblent surtout avoir obéi à des impératifs politiques : contrairement à la mission prophétique dont l'achèvement est solennellement proclamé lors du Pèlerinage de l'Adieu, l'œuvre militaire de Muhammad le conquérant devait rester inachevée ; dans ce sens, l'issue curieuse que les auteurs de l'histoire officielle ont donnée à sa dernière campagne à Tabûk est révélatrice de cet inachèvement prémédité, cette manœuvre permettant de maintenir et de légitimer la logique d'une conquête militaire continue dont le point de fuite demeure encore aujourd'hui Jérusalem…

Les sources musulmanes : écrire l'histoire ou raconter des histoires ?

L'islam est une religion dont nous ne possédons aucune trace écrite contemporaine à son avènement[1]. Telle l'œuvre au noir des alchimistes, la genèse de l'islam semble avoir eu lieu dans une pénombre totale. Ce phénomène propre à l'islam est d'autant plus curieux que la société médinoise connaissait l'écriture. Selon la Tradition musulmane, le Prophète lui-même aurait été un homme de l'écrit. Son illettrisme supposé n'est qu'une légende facilement démentie par le nombre important de documents qu'il aurait écrits ou dictés durant sa carrière notamment au lendemain de son émigration vers Médine. Muhammad avait même une équipe de secrétaires qui formaient une caste à part dans le milieu de ses Compagnons ; les scribes du Prophète étaient chargés de rédiger pour lui des documents politiques et de consigner également les versets du Coran au fur et à mesure de leur révélation. Il est tout de même étonnant qu'aucun document écrit ou dicté par Muhammad, aucune transcription d'un verset coranique datant du vivant du Prophète n'ait été conservé et ne soit parvenu jusqu'à nous…

Trois corpus constituent encore aujourd'hui la base pour l'écriture biographique de Muhammad. Il y a d'abord le Coran qui a été très tôt considéré comme une source pour la connaissance de la vie du Prophète, mais le corpus coranique tel que nous le connaissons aujourd'hui n'aurait été lui-même fixé que tardivement[2]. Viennent ensuite les hadiths (dits du Prophète), cette tradition scripturaire étant composée des six collections canoniques[3]. Le corpus énorme des hadiths rédigés essentiellement sous le règne des Abbassides au IIIe/IXe siècle est composé de dits, de faits et gestes attribués au Prophète (*Sunna*), que chaque musulman doit imiter. Les hadiths sont devenus au fil du temps l'objet d'un culte et constituent aujourd'hui le fondement de l'ethos du musulman sunnite. Pourtant, il est connu depuis longtemps, et même dans les cercles musulmans autorisés, que les hadiths sont en grande partie apocryphes. Les rédacteurs de la Tradition étaient désarçonnés par la masse monumentale de récits et de hadiths qu'ils avaient eux-mêmes rassemblés. Bukhârî par exemple finit par reconnaître que sur les deux cent mille hadiths qu'il avait lui-même réunis, seuls sept mille lui paraissaient fiables. Un petit examen critique peut nous amener à revoir encore plus à la baisse ce chiffre. Enfin, pour connaître la vie de Muhammad, on se réfère aux biographies canoniques qu'on

appelle *Sîra* (conduite) ou *Maghâzî* (littéralement « razzias ») portant sur les batailles militaires. Ces biographies avaient d'abord une fonction exégétique ; elles servaient de « commentaire en action » du Coran. Elles avaient d'autre part une fonction doctrinale car elles permettaient de fixer la loi religieuse et la liturgie[4]. Progressivement, les premières biographies du Prophète ont fini par acquérir une valeur hagiographique, parallèlement au développement du culte de la personne de Muhammad.

L'historiographie musulmane et les premiers récits sur la vie de Muhammad sont apparus dès la fin du Ier siècle de l'hégire, début du VIIIe siècle, venant de quelques clercs musulmans[5]. C'est le cas de Sulaym Ibn Qays al-Hilâlî[6], auteur shiite du *Kitâb al-saqîfa* (Livre de la *saqîfa*) dit aussi *Kitâb Sulaym* (Livre de Sulaym), et qui serait sans doute, du moins dans sa strate primitive (datant du début du IIe siècle de l'hégire), l'un des écrits les plus anciens qui soient parvenus jusqu'à nous[7]. Du côté sunnite, les premiers clercs à voir écrit sur la vie de Muhammad sont ʻUrwa Ibn al-Zubayr (m. 94/712) et son disciple al-Zuhrî (m. 124/741) qui ont vécu sous les Omeyyades. ʻUrwa aurait rédigé des récits sur certains épisodes de la vie du Prophète à la demande du calife omeyyade ʻAbd al-Malik (685-705), sous la forme de plusieurs lettres adressées à ce dernier ; il n'en reste aucune trace, pourtant l'homme a vécu sept ans en Égypte, où le papyrus ne devait pas manquer.

On ne connaît le travail de ʻUrwa qu'à travers des comptes rendus ou des citations qui figurent notamment chez des auteurs subséquents comme Ibn Ishâq (né à Médine en 85/704 et mort en 151/768) dont le maître n'est autre que Zuhrî, le disciple de ʻUrwa. Ibn Ishâq, qui appartenait à une famille d'« historiens », a rédigé vers la fin de la première moitié du IIe siècle de l'hégire une biographie du Prophète qui rapporte des épisodes de sa vie (*Sîra*) et de ses expéditions militaires (*Maghâzî*). Comme les lettres de ʻUrwa, Ibn Ishâq aurait écrit sur la commande du calife abbasside al-Mansûr (754-775) pour son fils le prince héritier Mahdî. Comme les lettres de ʻUrwa, la biographie d'Ibn Ishâq ne nous est pas parvenue[8]. Faute d'y avoir accès directement, on peut s'en faire une idée car elle est abondamment citée dans les ouvrages postérieurs de la fin du IIIe et du IVe siècle de l'hégire (plus ou moins entre 850 et 950)[9].

La *Sîra* d'Ibn Ishâq est, comme le précise Abdesselam Cheddadi, « capitale dans la formation de la conscience historique et dans l'élaboration de l'écriture de l'histoire en islam[10] ». Les relations attribuées à Ibn Ishâq devinrent rapidement une source incontournable pour la biographie du Prophète telle qu'elle a été consacrée par la Tradition islamique. Du livre d'Ibn Ishâq nous ne possédons que des recensions remaniées souvent variables voire divergentes à travers des ouvrages rédigés à partir du IIIe/IXe siècle, dont notamment la *Sîrat al-Rassûl* (Conduite du Prophète) d'Ibn Hishâm (m. 218/832) qui en a assuré la pérennité. Cette *Sîra* ne reproduit pas fidèlement la relation d'Ibn Ishâq, qui était une personnalité controversée ; ses récits semblent avoir eu besoin d'amendements[11] – Ibn Hishâm aurait notamment supprimé tous les détails peu favorables au Prophète[12]. Mais ce texte constitue la version quasi officielle et constitue un modèle achevé et structuré en matière

biographique. La période où Ibn Hishâm a vécu, IIIe/IXe-IVe/Xe siècle, est un moment crucial au cours duquel, sous l'impulsion des Abbassides, une version canonique de l'histoire de l'islam et de la vie du Prophète s'est imposée.

Cette période est marquée également par les écrits d'un autre auteur contemporain à Ibn Hishâm : Wâqidî (130-207/747-823), un érudit qui a vécu à la cour des Abbassides où il jouissait des faveurs des califes, notamment al-Ma'mûn (813-833). Wâqidî aurait écrit beaucoup de livres dont les *Maghâzî* qui est le plus ancien ouvrage (sunnite) sur l'histoire des débuts de l'islam qui nous soit parvenu. Wâqidî est devenu célèbre grâce à son secrétaire Ibn Sa'd (168-230/785-845) qui, à partir des écrits de son maître, a composé un livre volumineux sur les Compagnons du Prophète, leurs descendants, l'histoire des califes jusqu'à son temps : les *Tabaqât*[13]. Dans la génération suivante, l'une des références incontournables pour la biographie du Prophète est le célèbre Tabarî (224-310/839-923), surnommé le Tite-Live des Arabes ; ses chroniques reprennent largement les auteurs antérieurs que nous venons de citer[14].

Les sources principales de la Tradition musulmane présentent une autre difficulté qui est un défi pour l'historien : non seulement elles ont été rédigées au moins un siècle après la mort de Muhammad mais elles recèlent des caractéristiques littéraires particulières qui rendent leur lecture laborieuse. Les récits discontinus écrits dans un style austère sont entrecoupés par les chaînes de garants (*sanad*)[15] annonçant à chaque fois une nouvelle narration ou une variante du même épisode. Une phrase des *Tabaqât* exprime cette confusion des versions : « Les paroles des uns se sont entremêlées aux paroles des autres », témoigne Ibn Sa'd[16].

Ces nombreuses contradictions ont conduit les orientalistes à s'interroger sur le degré de fiabilité des sources musulmanes. Ce « doute méthodique » a été initié avec les travaux de l'islamologue hongrois Ignaz Goldziher qui, au début du XXe siècle, a soumis le corpus des hadiths à un examen critique. Les remises en cause que contiennent de tels travaux ont provoqué une onde de choc épistémologique qui sera parfois à l'origine de thèses « révisionnistes ». De fait, on pourrait sans doute reprocher à certains orientalistes comme Henri Lammens leur islamophobie érudite, leur férocité savante et le malin plaisir qu'ils prennent parfois à pointer du doigt les anachronismes, les mensonges grossiers dont regorgent les livres de la Tradition. Il n'en demeure pas moins qu'ils ont introduit un regard démystificateur qui contribue à extraire l'histoire de l'islam de l'emprise du dogme religieux et d'une vision exclusivement apologétique. Toutefois, dans le monde musulman, on observe encore avec la plus grande suspicion les travaux critiques des orientalistes ; les musulmans préfèrent mettre en doute les intentions des savants occidentaux plutôt que de s'interroger sur les fondements de leur propre histoire. Nous savons que ce préjugé hostile à l'orientalisme a été quasiment élevé au rang de théorie par Edward Saïd qui voyait dans l'orientalisme un « style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient[17] ». Ce genre d'approche a contribué à plonger davantage de nombreux intellectuels musulmans dans une sorte d'autisme qui les pousse à rejeter en bloc toute vision critique de leur histoire. La plupart des historiens arabes

contemporains qui ont écrit des biographies de Muhammad n'ont pas pris suffisamment de distance avec la dimension apologétique dominante[18].

En réalité, il faut reconnaître que le peu de fiabilité des informations contenues dans la Tradition vient du fait que son objectif principal n'est pas l'établissement d'une vérité historique au sens contemporain du terme : ces ouvrages sont sous-tendus par des intentions religieuses visant à fonder une histoire sacralisée, une « histoire du salut » dirait John Wansbrough. Étant donné leurs fonctions exégétiques et doctrinales originelles, les premières biographies du Prophète tentent de forger des mythes, et d'établir des vérités immuables. La perplexité éprouvée par les historiens devant la nébuleuse de la Tradition a fini par être à l'origine d'une relation ambiguë : tout en manifestant le plus grand scepticisme quant à la fiabilité de l'historiographie musulmane, l'historien qui se penche sur les débuts de l'islam ne peut se passer de ce corpus monumental, désarçonnant et qu'on sait d'avance truffé de supercheries.

Ainsi, à chaque fois qu'on tente d'écrire sur la vie du Prophète, on est confronté à un dilemme clairement résumé par Harald Motzki : on ne peut pas écrire une biographie de Muhammad sans être accusé de faire un usage non critique des sources de la Tradition ; en même temps, dès qu'on commence un travail critique sur les sources musulmanes, il devient impossible d'écrire une seule ligne sur la biographie du Prophète[19]. Cela a conduit des historiens comme Jacqueline Chabbi à faire des constats désespérés et à affirmer que la biographie du Prophète semble tout simplement « impossible[20] ». John Wansbrough pense que cette « impossibilité » ne vient pas du manque d'information mais du fait que l'histoire relatée dans la Tradition est elle-même une construction.

En effet, les premières biographies du Prophète obéissent à des considérations symboliques et littéraires elles-mêmes dictées par le contexte politique de la rédaction de ces ouvrages. Pour sa part, dans son étude de l'historiographie islamique, Chase. F. Robinson[21] affirme que les rédacteurs de la Tradition ne sont pas forcément malintentionnés. Le but des chroniqueurs abbassides n'est pas forcément de falsifier l'Histoire mais de « produire un passé convaincant donnant du sens à un présent transformé[22] ».

Les auteurs de la Tradition musulmane sont animés par le sentiment de leur appartenance à une communauté nouvelle soucieuse de promouvoir et d'affirmer sa singularité. En effet, avec la réinstallation du califat à Bagdad aux IIIe/IXe-IVe/Xe siècles, la Tradition islamique se cristallise et établit une version canonique et officielle de l'Histoire. Il s'agit là d'un processus de réécriture-appropriation du passé similaire à celui qui avait marqué par exemple l'imaginaire politique des civilisations antiques mis en évidence dans les travaux de l'égyptologue Jan Assman[23]. Abdesselam Cheddadi analyse ce même processus dans l'historiographie musulmane où les Abbassides – et dans une certaine mesure les Omeyyades – créent un « passé nouveau » qui les présente comme les dépositaires d'un héritage culturel et religieux[24].

La glorification de l'entourage du Prophète (de sa famille et de ses Compagnons), devenu objet de culte et de vénération, naît, par un effet différé, au IIe siècle de l'hégire à un moment où l'écriture

de l'Histoire (ou de sa falsification suivant les points de vue) devient un enjeu politique déterminant dans la légitimation de l'autorité. Les chroniques historiques ont dans une large mesure pour mission essentielle de fonder une sorte de « fiction véridique » susceptible de consolider le régime en place et de barrer la route d'une manière préventive à toutes les voix dissonantes qui auraient quelque prétention au pouvoir. Comme l'explique bien Mohammed-Ali Amir-Moezzi, les ouvrages de la Tradition sont rédigés dans le contexte des guerres civiles qui déchirent la communauté musulmane[25].

La recension du Coran lui-même n'est pas exclue de cette dynamique : la compilation ordonnée par 'Uthmân, le troisième calife de l'islam, n'est pas seulement dictée par des raisons grammaticales mais par des visées politiques dans le but de mettre en échec les ambitions de 'Alî[26]. La maîtrise de la mémoire est un enjeu de pouvoir qui n'est pas propre à l'histoire de l'islam créant des liens avec un passé présenté comme prestigieux, l'écriture de l'Histoire correspond toujours aux « besoins de légitimation de tout pouvoir politique », comme l'ont déjà montré des historiens tels Jacques Le Goff et Paul Veyne.

Depuis quelques années, la critique historique des sources musulmanes a cessé de se focaliser sur la recherche de « ce qui est arrivé réellement » pour rejoindre l'analyse de l'« intention des auteurs ». Cette méthode féconde permet de mettre en lumière les modes d'élaboration des textes de la Tradition qui avaient une autre fonction que de rendre compte au plus près des faits du passé. Cette nouvelle tendance a donné lieu à des ouvrages de la plus grande richesse qui dépassent la dichotomie du « vrai » et du « faux » pour s'interroger sur les mécanismes de production des textes[27].

« Nous sommes toujours sous le coup de quelque récit », constatait Jean-François Lyotard dans ses *Instructions païennes* [28]. Les auteurs de la Tradition musulmane sont comme les païens dont parle le philosophe : « Ils ne s'interrogent pas sur la conformité du récit à son objet, ils savent que les références sont organisées par les mots et que les dieux n'en sont pas les garants[29]. » Dès lors, la question n'est plus pour nous de savoir ce qui s'est vraiment passé (on ne le saura jamais) ; comme Michel Foucault l'explique dans son analyse de *Ceci n'est pas une pipe* de Magritte, nous tournons notre attention de l'objet évasif pour nous concentrer sur sa représentation.

Principaux protagonistes

Cette liste ne contient pas tous les personnages importants qui ont marqué la vie du Prophète ; nous mentionnons ici uniquement ceux qui jouent un rôle durant les derniers mois de la vie de Muhammad.

Les Compagnons

‘Abd-al-Rahmân Ibn ‘Awf : richissime Qurayshite du clan des Banû Zuhra (clan auquel appartient Âmina Bint Wahb, la mère du Prophète).

Abû Bakr (nommé également Ibn Abî Quhâfa) : ami intime et père de l’épouse du Prophète, ‘Aïsha ; futur premier calife.

Abû ‘Ubayda Ibn al-Jarrâh : fossoyeur attitré des Émigrants à Médine ; avec Abû Bakr et ‘Umar, il forme le « triumvirat » de la *saqîfa* des Banû Sâ‘ida.

‘Ammâr Ibn Yâssir : Compagnon proche du Prophète ; dans certains récits relatifs aux derniers jours de Muhammad, il joue le rôle de garde du corps.

Bilâl Ibn Rabâh al-Habashî : affranchi éthiopien d’Abû Bakr ; doté d’une belle voix, il est le muezzin de Médine.

Bishr Ibn al-Barâ’ Ibn Ma‘rûr : Compagnon du Prophète et peut-être son goûteur ; il mange du repas empoisonné servi à Muhammad par une juive de Khaybar et en meurt sur le coup.

Hudhayfa Ibn al-Yammân : confident de Muhammad (*hâfidh al-sirr*) ; dans la (les) tentative(s) d’assassinat dont Muhammad est l’objet à la fin de sa vie, il est un témoin oculaire.

Khâlid Ibn al-Walîd : vaillant chef militaire, surnommé par Muhammad « le glaive dégainé d’Allâh ».

Oussâma Ibn Zayd : affranchi bien-aimé du Prophète, il est l’enfant de son ex-fils adoptif Zayd Ibn al-Hâritha et de sa nourrice éthiopienne Omm Ayman.

Qays Ibn Sa‘d : fils de Sa‘d Ibn ‘Ubâda ; homme à forte carrure, il est le sabreur (*sayyâf*) du Prophète et son principal homme de main ; on le compare à un chef de la police (*sâhib al-shurta*).

Sa‘d Ibn ‘Ubâda : principal Compagnon parmi les Ansars de Médine, il est le chef du clan des Khazraj ; immédiatement après la mort de Muhammad, à la réunion de la *saqîfa* des Banû Sâ‘ida, il est le principal rival d’Abû Bakr pour le poste de calife.

Ubay Ibn Ka‘b : l’un des principaux scribes du Prophète ; il note sur des supports divers les versets du Coran juste après leur révélation ; il est surnommé « le maître des lecteurs [du Coran] ».

‘Umar Ibn al-Khattâb : ami intime et père de Hafsa, épouse de Muhammad ; futur deuxième calife.

‘Uthmân Ibn ‘Affân : Qurayshite très fortuné du clan des Banû Umayya, deux fois gendre du Prophète (il épouse successivement ses deux filles Roqayya et Omm Kulthûm) ; futur troisième calife.

La famille

‘Abbâs Ibn ‘Abd al-Muttalib : oncle paternel du Prophète (il est le demi-frère de son père).

‘Abd-Allâh Ibn ‘Abbâs : cousin de Muhammad, fils de son oncle ‘Abbâs ; il est l’ancêtre direct des Abbassides.

‘Aïsha : épouse de Muhammad, fille d’Abû Bakr.

‘Alî Ibn Abî Tâlib : cousin du Prophète, fils de son oncle paternel Abû Tâlib ; il est le gendre de Muhammad (époux de sa fille Fâtima) et père de Hassan et Hussayn, les petits-fils chéris du Prophète.

Asmâ’ Bint ‘Umays : belle-sœur du Prophète (elle est la sœur de sa femme Maymûna).

Fadhl Ibn ‘Abbâs : cousin de Muhammad, fils aîné de son oncle ‘Abbâs.

Fâtima : fille du Prophète et de Khadîja Bint Khuwaylid, sa première épouse.

Hafsa : épouse de Muhammad, fille de ‘Umar Ibn al-Khattâb.

Ibrâhîm : dernier fils du Prophète (il l’a eu avec sa concubine copte Mâria).

Maymûna Bint al-Hârith : épouse du Prophète et belle-sœur de son oncle ‘Abbâs.

Omm Fadhl (Lubâba al-kubrâ) : épouse de ‘Abbâs et sœur de Maymûna, la femme de Muhammad.

Omm Salama : épouse du Prophète et sa cousine (elle est la fille de sa tante paternelle Barra).

Qutham Ibn ‘Abbâs : cousin du Prophète, fils de son oncle ‘Abbâs ; il est connu notamment pour sa grande ressemblance physique avec Muhammad.

Zaynab Bint Jahsh : épouse du Prophète et sa cousine (elle est la fille de sa tante paternelle Umayma) ; avant d’épouser Muhammad, elle était mariée à Zayd Ibn al-Hâritha, l’ex-fils adoptif du Prophète.

Zubayr Ibn al-‘Awwâm : cousin du Prophète, fils de sa tante paternelle Safiyya.

Auteurs cités par ordre chronologique

Les auteurs shiites sont signalés par un astérisque.

I^{e} / VIIe

*Sulaym Ibn Qays al-Hilâlî : 2-76 / 623-695

I^e^-IIe / VIIe-VIIIe

Mujâhid Ibn Jabr : 21-104 / 642-722
Ibn Ishâq : 85-150 / 704-767
Mâlik Ibn Anas 93-179 / 712-795

IIe-IIIe / VIIIe-IXe

*Daylamî al- : ?
Abd-al-Razzâq : 126-211 / 744-827
Wâqidî al- : 130-207 / 747-822
Ibn Hishâm : m. 213 / 828
Ibn Abî Shayba : 159-235 / 775-849
Jâhiz al- : 160-255 / 776-869
Ibn Hanbal : 164-241 / 780-855
Ibn Sa‘d : 168-230 / 784-845
Ibn Shibba : 172-262 /789-876
Dârimî al- : 181-255 / 797-869
Bukhârî al- : 194-256 / 810-870

IIIe / IXe

Abû Dâwûd : 202-275 / 817-889
Muslim : 202-261 / 817-875
Ibn Mâjah : 209-273 / 824-887
Tirmidhî al- : 210-279 / 825-892
Ibn Qutayba : 213-276 / 828-889
Balâdhurî al- : m. 279 / 892
Ya‘qûbî al- : m. 284 / 897

IIIe-IVe / IXe-X^{e}

Abû Ya‘lâ : 211-307 / 826-920
Nasâ’î al- : 215-303 / 830-915
Tabarî al- (Abû Ja‘far) : 224-310 / 839-923
*Jawharî al- : m. 323 / 934
Ibn Abd Rabbih : 246-328 / 860-940
*Kulaynî al- : m. 329 / 940-941
Mas‘ûdî al- : 283-346 / 893-956
Abû-l Faraj al-Isfahânî : 284-356 / 897-967
Tabarânî al- : 260-360 / 873-971
Ibn Hibbân : 270-354 / 883-965

IVe / X^{e}

Dârqutnî al- : 306-385 / 918-995

IVe-V^e / X^e-XIe

Hâkim al- : 321-405 / 933-1014
Abû Nu‘aym al-Isfahânî : 336-430 / 948-1038
*Mufîd al- : 336-413 / 948-1032
Ibn ‘Abd-al-Barr : 368-463 / 978-1071
Bayhaqî al- : 384-458 / 994-1066
Ibn Hazm (al-Andalusî) : 384-456 / 994-1064
Khatîb al- : 392-463 / 1002-1072

V^{e} / XIe

Bakrî al- : m. 487 / 1094

V^e-VIe / XIe-XIIe

Ghazâlî al- : 450-505 / 1058-1111
Zamakhsharî al- : 467-538 / 1075-1144
Shahrastânî al- : 479-548 / 1086-1153
Ibn ʻAsâkir : 499-571 / 1105-1176

VIe / XIIe

Baghawî al- : m 516 / 1122
*Tabarsî al- : m. 548/1153
Ibn al-Jawzî : 510-597 / 1126-1200
Suhaylî al- : 508-581 / 1114-1185

VIe-VIIe / XIIe-XIIIe

Ibn al-Athîr (Majd al-Dîn) : 544-606 / 1150-1210
Râzî al- (Fakhr al-Dîn) : 544-606 / 1150-1210
Ibn al-Athîr : 555-630 / 1160-1233
Yâqût : 574-626 / 1179-1229
Ibn Abî-l-Hadîd : 586-656 / 1190-1258

VIIe / XIIIe

Qurtubî al- : 600-671 / 1204-1273
Ibn Khallikân : 608-681 / 1211-1282
Tabarî al- (Muhibb al-Dîn) : 615-694 / 1218-1295
Nawawî al- : 631-676 / 1233-1277
Baydhâwî al- : m. 691/1292

VIIe-VIIIe / XIIIe-XIVe

Ibn Manzûr : 630-711 / 1233-1312
Abû Hayyân : 654-745 / 1256-1344
Abû-l Fidâ : 672-732 / 1273-1331
Dhahabî al- : 673-748 / 1274-1347
Nuwayrî al- : 677-733 ? / 1278-1333 ?
Tabrîzî al- : m. 741 / 1340

VIIIe / XIVe

Ibn Kathîr : 700-774 / 1300-1372

Ibn Rajab : 736-795 / 1335-1392

VIIIe-IXe / XIVe-XVe

Ibn Khaldûn : 732-808 / 1332-1406
Haythamî al- : 735-807 / 1335-1405
Maqrîzî al- : 766-845 / 1364-1440
Ibn Hajar : 773-852 / 1372-1448

IXe-X^{e} / XVe-XVIe

Suyûtî al- : 849-911 / 1445-1505
Muttaqî al- : 888-975 / 1483-1567

X^e / XVIe

Diyâr Bakrî al- : m. 966 / 1559

Xe-XIe / XVIe-XVIIe

Qârî al- (‘Âlî) : m. 1014/1606
Halabî (al-) : 975-1044 / 1567-1635

XIe-XIIe / XVIIe

*Majlisî al- : 1037-1111 / 1627-1699
‘Isâmî al- : 1049-1111 / 1639-1699
*Madanî al- : 1052-1120 / 1642-1708

XIIe-XIIIe / XVIIIe-XIXe

Shawkânî al- : 1173-1255 / 1760-1839

XIIIe / XIXe

Alûsî al- : 1217-1270 / 1802-1854

XIIIe-XIVe / XIXe-XXe

*Tabrisî al- : (Husayn al-Nûrî) 1245-1320 / 1829-1902
Ibn ‘Âshûr : 1296-1393 / 1879-1973

Sources arabes

À la fin de chaque référence bibliographique, nous avons mis entre crochets l'abréviation utilisée dans les notes.

Abd-al-Razzâq (al-San'ânî), *al-Musannaf fî-l hadîth*, éd. H. R. al-A'dhamî, 11 tomes, Beyrouth, al-Maktab al-islamî, 1982. [Abd-al-Razzâq *Musannaf*]

Abû Dâwûd (al-Sajistânî), *Sunan*, éd. M. M. Abdelhamîd, 4 tomes, Beyrouth, Dâr al-fikr, 1995. [Abû Dâwûd *Sunan*]

Abû Hayyân (al-Gharnâtî), *al-Bahr al-muhît fî-l tafsîr*, éd. S. M. Jamîl, Beyrouth, Dâr al-fikr, 1999. [Exégèse d'Abû Hayyân]

Abû-l Faraj (al-Isfahânî), *Kitâb al-Aghânî*, éd. S. Jabeur, 24 tomes, Beyrouth, Dâr al-fikr, s.d. [Abû-l Faraj al-Isfahânî *Aghânî*]

Abû-l Fidâ, *al-Mukhtasar fî târîkh al-bashar*, 4 tomes, Le Caire, al-Matba'a al-husayniyya al-masriyya, 1907. [Abû-l Fidâ *al-Mukhtasar*]

Abû Nu'aym (al-Isfahânî), *Hiliyat al-awliyâ' wa tabaqât al-asfiyâ'*, 10 tomes, Beyrouth, Dâr al-kitâb al-'arabî, 1984. [Isfahânî *Hiliyat al-awliyâ'*]

Abû Ya'lâ (al-Mawsulî), *Musnad*, éd. H. S. Assad, 13 tomes, Damas, Dâr al-Ma'mûn li-l turâth, 1984. [Abû Ya'lâ *Musnad*]

Alûsî al- (Shihâb al-Dîn], *Rûh al-ma'ânî fî tafsîr al-qurân al-'adhîm*, éd. A. A. Attia, 16 tomes, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1994. [Alûsî *Rûh al-ma'ânî*]

Baghawî al- (Abû Muhammad), *Ma'âlim al-tanzîl fî tafsîr al-qurân*, éd. M. A. al-Namir, U. J. Dhamiriyya et S. M. al-Harach, 8 tomes, Riyad, Dâr Tîba, 1997. [Exégèse de Baghawî]

–, *Sharh al-sunna*, éd. S. al-Arna'ut et M. Z. al-Shâwîsh, 15 tomes, Beyrouth-Damas, al-Maktab al-islâmî, 1983. [Baghawî *Sharh al-sunna*]

Bakrî al- (Abû 'Ubayd), *Mu'jam mâ ista'jam min asmâ' al-bilâd wal mawâdhi'*, éd. M. al-Saqqa, 4 tomes, Beyrouth, 'Âlam al-kutub, 1982. [Bakrî *Mu'jam mâ 'ista'jam*]

Balâdhurî al-, *Ansâb al-Ashrâf,* éd. S. Zakkar et R. al-Ziriklî, 13 tomes, Beyrouth, Dâr al-fikr, 1996 (le tome premier de l'ouvrage est édité par M. Hamidullâh, éd. Dâr al-Ma'ârif, 1959).

[Balâdhurî *Ansâb*]

–, *Futûh al-Buldân*, Beyrouth, Dâr al-Hilâl, 1988. [Balâdhurî *Futûh al-buldân*]

Baydhâwî al- (Nâsir al-Dîn), *Anwâr al-tanzîl wa asrâr al-ta'wîl*, éd. M. A. al-Mar'ashlî, 15 tomes, Beyrouth, Dâr ihyâ' al-turâth al-'arabî, 1997. [Exégèse de Baydhâwî]

Bayhaqî al- (Abû Bakr), *Dalâ'il al-nubuwwa wa ma'rifat ahwâl sâhib al-sharî'a*, éd. A. Qal'aji, 7 tomes, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1984. [Bayhaqî *Dalâ'il*]

–, *al-Sunan al-kubrâ*, éd. M. A. 'Ata, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 2003. [Bayhaqî *Sunan*]

–, *Ma'rifat al-sunan wa-l âthâr*, éd. A. Qal'ajî, 15 tomes, Le Caire, Dâr al-wafâ, 1991. [Bayhaqî *Ma'rifat al-sunan wa-l âthâr*]

Bukhârî al-, *al-Jâmi' al-sahîh al-mukhtasar*, éd. M. Dib al-Baghâ, 6 tomes, Beyrouth, Dâr Ibn Kathîr, 1987. [Bukhârî]

Dârimî al- (Abû Ahmad), *al-Sunan* (ou *Musnad al-Dâramî*), éd. H. S. al-Darrani, 4 tomes, Arabie saoudite, Dâr al-Mughnî li-l-nashr, 2000. [Dârimî *Sunan*]

Dârqutnî al-, *al-Sunan*, éd. S. al-Arna'ût et A. Harzallah, 5 tomes, Beyrouth, al-Risâla, 2004. [Dârqutnî *Sunan*]

Daylamî al-, *Irchâb al-qulûb*, éd. H. Mîlânî, Téhéran, Dar al-Uswâ lil tibâ'a wa-l nashr, 2003. [Daylamî *Irchâd al-qulûb*]

Dhahabî al- (Shams al-Dîn), *Târîkh al-islâm wa wafiyyât al-mashâhîr wa-l a'lâm*, éd. U. A. Tadmurî, 52 tomes, Beyrouth, Dâr al-kitâb al-'arabî, 1993. [Dhahabî *Tarîkh*]

–, *Siyar a'lâm al-nubalâ'*, éd. C. Al-Arna'ût, 18 tomes, Le Caire, Dâr al-hadîth, 2006. [Dhahabî *Siyar*]

Diyâr Bakrî al-, *Târîkh al-khamîs fî ahwâl anfass al-nafîs*, 2 tomes, Beyrouth, Dâr Sâdir, 1973. [Diyâr Bakrî *Târîkh al-khamîs*]

Ghazâlî al- (Abû Hamîd), *Ihiyâ' 'ulûm al-dîn*, 4 tomes, Beyrouth, Dâr al-Ma'rifa, 1978. [Ghazâlî *Ihiyâ' 'Ulûm al-dîn*]

Hâkim al- (Abû Abdallâh), *al-Mustadrak 'alâ al-Sahîhayn*, éd. M. A. 'Ata, 4 tomes, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1990. [Hâkim *Mustadrak*].

Halabî al- (Nûr al-Dîn), *al-Sîra al-halabiyya*, éd. A. M. al-Khalîlî, 3 tomes, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 2006. [*Sîra al-halabiyya*]

Haythamî al- (Nûr al-Dîn), *Majma' al-zawâ'id wa manba' al fawâ'id*, éd. H. al-Qudsî, 10 tomes, Le Caire, Maktabat al-Qudsî, 1994. [Haythamî *Majma' al-zawâ'id*]

Ibn Abd-al-Barr, *al-Istî'âb fi ma'rifat al-ashâb*, éd. A. al-Bijawi, 4 tomes, Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1992. [Ibn Abd al-Barr *al-Istî'âb*]

Ibn Abd Rabbih (al-Andalûsî), *al-'Iqd al-farîd*, éd. M. M. Qumayha, 9 tomes, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1983. [Ibn Abd Rabbih *'Iqd*]

Ibn Abî Shayba (Abû Bakr), *al-Musannaf fî-l ahâdîth wa-l âthâr,* éd. K. Y. al-Hût, 7 tomes, Riyad, Maktabt al-rushd, 1988. [Ibn Abî Shayba *Musannaf*]

Ibn Abî-l-Hadîd, *Sharh nahj al-balâgha*, éd. M. A. Ibrâhîm, 20 tomes, Le Caire, Dâr ihyâ' al-kutub al-'arabiyya, 1959. [Ibn Abî-l-Hadîd *Sharh al-nahj*].

Ibn 'Asâkir (Abûl Qâcim), *Târîkh madînat Dimashq*, éd. M. al-'Amrâwî, 80 tomes (dont 6 tomes d'index), Beyrouth, Dâr al-Fikr, 1995. [Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq*]

Ibn 'Âshûr (Tâhir), *al-Tahrîr wa-l tanwîr*, 30 tomes, Tunis, Dâr Suhnûn, 1997. [Exégèse d'Ibn 'Âshûr]

Ibn al-Athîr (Majd al-Dîn), *al-Nihâya fî gharîb al-hadîth wa-l âthâr*, éd. T. A. al-Zâwî et M. M. Al-Tanâhî, 5 tomes, Beyrouth, al-Maktaba al-'ilmiyya, 1979. [Ibn al-Athîr *al-Nihâya*]

–, *Jâmi' al-usûl fî ahâdîth al-rassûl*, éd. A. al-Aran'ût et B. 'Ayûn, 12 tomes, Matba'at al-Malâh, 1970. [Ibn al-Athîr *Jâmi' al-'usûl*]

Ibn al-Athîr ('Izz al-Dîn), *al-Kâmil fi-l târîkh*, éd. U. A. Tadmurî, 10 tomes, Beyrouth, Dâr al-kitâb al-'arabî, 1997. [Ibn al-Athîr *al-Kâmil*]

–, *Usd al-ghâba fi ma'rifat al-sahâba,* 6 tomes, Beyrouth, Dâr al-fikr, 1989. [Ibn al-Athîr *Usd*]

Ibn Hajar « al-'Asqalânî », *al-Isâba fi tamyîz al-Sahâba*, éd. A. M. Bijaoui, 8 tomes, Beyrouth, Dâr al-jîl, 1991. [Ibn Hajar *al-Isâba*]

–, *Fath al-bârî bi sharh sahîh al-Bukhârî*, 13 tomes, Beyrouth, Dâr al-ma'rifa, 1959. [Ibn Hajar *Fath al-bârî*]

Ibn Hanbal, *al-Musnad (Musnad Ahmad)*, éd. S. al-Arna'ût *et al.*, 50 tomes, Beyrouth, Mu'asasat al-risâla, 2e éd., 1999. [Ibn Hanbal *Musnad*]

–, *Fadhâ'il al-sahâba*, éd. W. M. Abbâs, 2 tomes, Beyrouth, Mu'asasat al-risâla, 1983. [Ibn Hanbal *Fadhâ'il al-sahâba*]

Ibn Hazm (al-Andalusî), *al-Muhallâ bi-l âthâr*, 12 tomes, Beyrouth, Dâr al-fikr, 1989. [Ibn Hazm *al-Muhallâ*]

Ibn Hibbân, *al-Sahîh*, éd. S. al-Arna'ût, 18 tomes, Beyrouth, Mu'asasat al-risâla, 1993. [Ibn Hibbân *Sahîh*]

Ibn Hishâm, *al-Sîra al-nabawiyya,* éd. M. al-Saqqa *et al.*, 2 tomes, Le Caire, Maktabat Mustafâ al-Halabî, 1955. [Ibn Hishâm]

Ibn Ishâq, *Kitâb al-siyar wa-l maghâzî* (*al-Sîra*), éd. S. Zakkâr, Beyrouth, Dâr al-fikr, 1978. [Ibn Ishâq *Sîra*]

Ibn al-Jawzî, *al-Muntadhim fî târîkh al-mulûk wa-l umam*, 10 tomes, Beyrouth, Dâr Sâdir, 1939. [Ibn al-Jawzî *al-Muntadhim*]

–, *Sifat al-safwa,* éd. A. Ben Ali, 2 tomes, Le Caire, Dâr al-hadîth, 2000. [Ibn al-Jawzî *Sifat al-safwa*]

Ibn Kathîr (al-Qurayshî), *Tafsîr al-Qurân al-'adhîm*, éd. S. M. Salâma, 8 tomes, Beyrouth, Dâr tîba li-l nashr wa-l tawzî', 2e éd., 1999. [Exégèse d'Ibn Kathîr]

–, *al-Bidâya wa-l nihâya*, éd. Ali Shîrî, 14 tomes, Beyrouth, Dâr Ihya' al-turâth al-'arabî, 1988. [Ibn Kathîr *Bidâya*]

–, *al-Sîra al-nabawiyya* (extrait d'*al-Bidâya wa-l nihâya*), éd. M. Abdelwâhid, Beyrouth, Dâr al-ma'rifa li-l tibâ'a wa-l nashr, 1976. [Ibn Kathîr *Sîra*]

Ibn Khaldûn, *Dîwân al-mubtada' wa-l khabar fî tarîkh al-'arab wa-l barbar*, éd. K. Shehada, 8 tomes, Beyrouth, Dâr al-Fikr, 1988. [Ibn Khaldûn *Târîkh*]

Ibn Khallikân, *Wafiyyât al-a'yân wa anbâ' abnâ' al-zamân,* éd. Ihsân Abbâs, 7 tomes, Beyrouth, Dâr Sâdir, 1994. [Ibn Khallikân *Wafiyyât al-a'yân*]

Ibn Mâjah, *al-Sahîh* (*Sunan Ibn Mâjah)*, éd. M. F. Abdalbâqî, 2 tomes, Beyrouth-Damas, Dâr al-fikr, s.d. [Ibn Mâjah *Sunan*]

Ibn Manzûr, *Mukhtasar tarîkh Dimashq*, éd. R. Nahhâs, R. A. Murâd et M. Mutî', 29 tomes, Beyrouth-Damas, Dâr al-fikr, 1984. [Ibn Manzûr *Mukhtasar*]

Ibn Qutayba, *al-Ma'ârif*, éd. T. Ukasha, Le Caire, al-Hay'a al-misriyya al-'âmma li-l-kitâb, 1960. [Ibn Qutayba *Ma'ârif*]

–, *Ta'wîl mukhtalaf al-hadîth*, Beyrouth-Doha, al-Maktab al-islâmî-Mu'asasat al-Ishrâq, 1999. [Ibn Qutayba *Ta'wîl mukhtalaf al-hadîth*]

–, *al-Imâma wa-l siyâsa*, éd. M. T. Zînî, Beyrouth, Dâr al-ma'rifa, 1967. [Ibn Qutayba *al-Imâma wa-l siyâsa*]

Ibn Rajab (Zayn al-Dîn), *Fath al-bârî sharh sahîh al-Bukhârî*, éd. M. Abdelmaqsûd, 9 tomes, Le Caire-Médine, Maktab tahqîq dâr al-harmayn, 1996. [Ibn Rajab *Fath al-bârî*]

Ibn Sa'd, *al-Tabaqât al-kubrâ,* éd. I. Abbâs, 8 tomes, Beyrouth, Dâr Sâdir, 1968. [*Tabaqât*]

Ibn Shibba, *Tarîkh al-Madîna al-munawwara*, éd. F. M. Shaltut, Jeddah, H. Mahmûd Ahmad, 1979. [Ibn Shibba *Târîkh al-Madîna*]

'Isâmî al-, *Samat al-nujûm al-'awâlî fî anbâ' al-awâ'il wa-l tawâlî*, 4 tomes, éd. A. A. Abdelmawjûd et A. M. Mu'awwadh, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1998. ['Isâmî, *Samat al-nujûm*]

Jâhiz al-, *al-Bursân wa-l 'urjân wa-l hawlân,* éd. A. Hârûn, Beyrouth, Dâr al-jîl, 1989. [Jâhiz *al-Bursân wa-l 'urjân wa-l hawlân*]

Jawharî al-, *al-saqîfa wa Fadak*, éd. M. H. Amînî, Beyrouth, Sharikat al-kutbî li-l tibâ'a wa-l nashr, 2e éd. 1993. [Jawharî *al-Saqîfa wa Fadak*]

Khatîb al- (al-Baghdâdî), *Târîkh Baghdâd*, éd. M. A. 'Atâ, 24 tomes, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1996. [Khatîb *Târîkh Baghdâd*]

Kulaynî al-, *Usûl al-kâfi*, éd. A. A. al-Ghafari, Téhéran, Dâr al-kutub al-islâmiyya, 1943.[Kulaynî *al-Kâfî*]

Madanî al-, *al-Darajât al-rafî'a fî tabaqât al-shî'a*, éd. M. S. Bahr al-'Ulûm, Qumm, Maktabat Basirati, 1976. [Madanî *al-Darajât al-rafî'a*]

Majlisî al-, *Bihâr al-anwâr*, éd. M. B. Bahbudi, Beyrouth, Mu'asasat al-wafa', 1983. [Majlisî *Bihâr al-anwâr*]

Mâlik Ibn Anas, *al-Muawatta'*, éd. M. F. Abdelbâqî, Beyrouth, Dâr Ihyâ' al-turâth al-'arabî, 1985 [Mâlik *Muwatta'*]

Maqrîzî (al-), *al-Rasâ'il*, Le Caire, Dâr al-hadîth, 1998. [Maqrîzî *Rasâ'il*]

Mas'ûdî al-, *Murûj al-dhahab*, éd. M. M. Abdelahamid, Le Caire, al-Sharika al-'alamiyya lil kitâb, 1989. [Mas'ûdî *Murûj al-dhahab*]

Mufîd (Muhammad Ibn Muhammad al-Nu'mân al-'Ukbarî al-Shaykh al-), *al-Irchâd fî ma'rifat hujaj allâh 'alâ al-'ibâd*, éd. Mu'asasat Âl al-bayt, 2 tomes, Beyrouth, Dâr al-Mufîd, 1993. [Mufîd *al-Irchâd*]

–, *al-Muqni'a*, Qumm, Mu'asasat al-nashr al-islâmî, 1990. [Mufîd *Muqni'a*]

Mujâhid Ibn Jabr, *Tafsîr*, éd. A. T. M. al-Surtî, 2 tomes, Beyrouth, al-Manshurât al-'ilmiyya, s.d. [Exégèse de Mujâhid]

Muslim, *al-Jâmi' al-sahîh*, 8 tomes, Beyrouth, Dâr al-jîl et Dâr al-âfâq, s.d. [Muslim]

Muttaqî al- (al-Hindî), *Kanz al-'ummâl fî sunan al-aqwâl wa-l af'âl*, éd. B. Hayyani et S. al-Saqqa, Beyrouth, Mu'asasat al-risâla, 1981. [Muttaqî *Kanz*]

Nasâ'î al-, *al-Sunan al-kubrâ*, éd. H. A. Shalabî et S. al-Arna'ût, 10 tomes, Beyrouth, Mu'asasat al-risâla, 2001. [Nasâ'î *Sunan*]

–, *Kitâb al-wafât*, éd. M. S. Zaghlûl, Le Caire, Maktabat al-turâth al-islâmî, s.d. [Nasâ'î *Wafât*]

–, *Fadhâ'il al-sahâba*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1984. [Nasâ'î *Fadhâ'il al-sahâba*]

Nawawî al- (Abû Zakariâ), *al-Manâhij. Sharh Sahîh Muslim*, 18 tomes, Beyrouth, Dâr ihyâ' al-turâth al-'arabî, 1972. [Nawawî *Sharh*]

Nuwayrî al-, *Nihayât al-arb fî funûn al-adab*, 33 tomes, Le Caire, Dâr al-kutub wa-l wathâ'iq al-qawmiyya, 2002. [Nuwayrî *Nihâyat al-arb*]

Qârî ('Âlî al-), *Mirqât al-mafâtîh sharh mishkât al-masâbîh*, 9 tomes, Beyrouth, Dâr al-fikr, 2002. [al-Qârî *Mirqât al-mafâtîh*]

Qurtubî al- (Shams al-Dîn), *al-Jâmi' li ahkâm al-Qurân*, éd. A. al-Bardûnî et I. Atfîsh, 20 tomes, Le Caire, Dâr al-kutub al-misriyya, 1964. [Exégèse de Qurtubî]

Râzî al- (Fakhr al-Dîn), *Mafâtîh al-ghayb. al-Tafsîr al-kabîr*, Beyrouth, Dâr ihyâ' al-turâth al-'arabî, 1999. [Exégèse d'al-Râzî]

Samhûdî al-, *Khulâsat al-wafâ bi akhbâr dâr al-mustafâ*, éd. M. A. al-Jakînî, 2 tomes, Médine, Habîb Mahmûd Ahmad, 1996. [Samhûdî *Khulâsat al-wafâ*]

Shahrastânî al-, *al-Milal wa-l-nihal*, éd. M. S. Kîlânî, 2 tomes, Beyrouth, Dâr al-ma'rifa, 1983. [Shahrastânî *al-Milal wa-l-nihal*]

Shawkânî al-, *al-Fawâ'id al-majmû'a fîl ahâdîth al-mawdhû'a*, éd. A. al-Ma'lamî al-Yamanî, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, s.d. [Shawkânî *al-Fawâ'id al-majmû'a*]

Suhaylî al-, *al-Rawdh al-unuf fi sharh al-sîra al-nabawiyya*, éd. U. A. al-Sallâmî, 7 tomes, Beyrouth, Dâr ihya' al-turâth al-'arbî, 2000. [Suhaylî *Rawdh*]

Sulaym Ibn Qays (al-Hilâlî), *Kitâb Sulaym Ibn Qays* (ou *Kitâb al-saqîfa*), éd. M. B. al-Ansârî, Qumm, Matba't al-Hâdî, 1958. [*Kitâb Sulaym*]

Suyûtî al- (Jalâl al-Dîn), *al-Itqân fi 'ulûm al-Qurân*, éd. M. M. Abdelhamid et M. A. Haykal, Le Caire, Dâr al-Salâm, 2008. [Suyûtî *al-Itqân*]

–, *al-Durr al-manthûr*, 8 tomes, Beyrouth, Dâr al-fikr, 1993. [Suyûtî *al-Durr al-manthûr*]

–, *Jâmi' al-ahâdîth*, éd. Ali Jum 'a, 13 tomes, Le Caire, H. A. Zakî, 2002. [Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth*]

–, *Tarîkh al-khulafâ'*, éd. M. M. Abdelhamîd, Le Caire, Matba't al-sa'âda, 1952. [Suyûtî *Tarîkh al-khulafâ'*]

Tabarânî al- (Abûl Qâcim), *al-Mu'jam al-kabîr*, éd. H. al-Silafî, 20 tomes, Mossoul, Maktabat al-'ulûm wa-l hikam, 1983. [Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr*]

– , *al-Mu'jam al-awsat,* éd. T. al-Huseinî, 10 tomes, Le Caire, Dâr al-Haramayn, 1994. [Tabarânî *al-Mu'jam al-awsat*]

Tabarî al- (Abû Ja'far), *Tarîkh al-umam wa-l mulûk,* 5 tomes, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilimiyya, 1986. [Tabarî]

–, *Jâmi' al-bayân 'an ta'wîl ây al-Qur'ân*, éd. A. M. Shâkir, 24 tomes, Beyrouth, Mu'asasat al-risâla, 2000. [Exégèse de Tabarî]

Tabarî al- (Muhibb al-Dîn), *al-Riâdh al-nadhira fî manâqib al-'ashara*, 4 tomes, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilimiyya, 1994. [Muhibb al-Dîn al-Tabarî *al-Riâdh al-nadhira*]

Tabarsî al- (Abû Mansûr Ahmad Ibn 'Alî Ibn Abî Tâlib), *al-Ihtijâj*, éd. M. Bâqir al-Kharsân, 2 tomes, al-Najaf al-Ashraf, Dâr al-No'mân li-l tibâ'a wa-l nashr, 1966.

Tabrasî al- (Husayn al-Nûrî), *Mustadrak al-wassâ'il*, éd. Mu'asasat Âl al-bayt li ihyâ' al-turâth, Qumm, Mataba'at Sa'îd, s.d. [Tabrasî *Mustadrak al-wassâ'il*]

Tabrîzî al- (Waliyy al-Dîn Abû Abdallâh), *Mishkât al-masâbîh*, éd. M. N. al-Albânî, 3 tomes, Beyrouth-Damas, Al-Maktab al-islamî, 1985. [Tabrîzî *Mishkât al-masâbîh*]

Tirmidhî al-, *al-Jâmi' al-sahîh* / *Sunan*, éd. A. M. Shâkir, 5 tomes, Beyrouth, Dâr ihiyâ' al-turâth al-'arabî, s.d. [Tirmidhî *Sunan*]

Wâqidî al-, *Kitâb al-Maghâzî*, éd. Marsden Jones, 3 tomes, Beyrouth, Dâr al-A'lamî, 1989. [Wâqidî *Maghâzî*]

–, *Kitâb al-Ridda,* éd. Y. al-Jabûrî, Beyrouth, Dâr al-gharb al-islâmî, 1990/ [Wâqidî *Ridda*]

Ya'qûbî al-, *al-Tarîkh*, éd. A. Mhanna, Beyrouth, Dâr Sadir, 1960. [Ya'qûbî *Tarîkh*]

Yâqût (al-Rûmî), *Mu'jam al-buldân*, 5 tomes, Beyrouth, Dâr al-fikr, s.d. [Yâqût *Mu'jam al-buldân*]

Zamakhsharî al-, *al-Kashâf 'an haqâ'iq ghawâmidh al-tanzîl*, 4 tomes, Beyrouth, Dâr al-kitâb al-'arabî, s.d. [Exégèse de Zamakhsharî]

Notes

Prologue

1. Dans le calendrier musulman, cette date correspond au 13e jour du mois de *rabî‘ 1er* de l'an 11 de l'hégire. On verra ultérieurement qu'il y a un flou autour de la datation exacte de la mort du Prophète.
2. Les Ansars (« auxiliaires » en arabe) sont les habitants de Médine (notamment les tribus des Aws et des Khazraj) qui ont accueilli et soutenu Muhammad venu se réfugier auprès d'eux quand il a émigré de La Mecque en 622.
3. Sorte de tonnelle, lieu ombragé dans un verger ou une oasis.
4. Pour la traduction française du Coran, nous nous référons à celle de Denise Masson. Pour certains versets, nous utilisons parfois d'autres traductions qui seront à chaque fois précisées en note.
5. Il faut signaler que, contrairement à une idée reçue, la question de la représentation figurée du Prophète (et de toute représentation humaine en général) n'a pas toujours fait l'objet d'une interdiction stricte en islam comme en témoignent les nombreuses miniatures représentant Muhammad dans les manuscrits persans ou ottomans. Ce tabou de la représentation s'est cristallisé à travers les siècles pour devenir un dogme religieux indiscutable chez les musulmans sunnites ; en revanche, les shiites ne connaissent pas cette interdiction et représentent jusqu'à nos jours le Prophète. Voir à ce sujet : Sylvia Naef, *Y a-t-il une question de l'image en islam ?*, Paris, Téraèdre, 2004 ; Christiane Gruber, « Between Logos (*Kalima*) and Light (*Nûr*). Representations of the Prophet Muhammad in Islamic Painting », *Muqarnas*, 26, 2009, p. 229-262.
6. Cette interdiction a en quelque sorte « contaminé » les non-musulmans. Rappelons à titre d'exemple la décision prise par l'éditeur Belin en 2006 de flouter dans un manuel d'histoire-géographie de 5e le visage du Prophète de l'islam représenté dans une miniature persane du XVIe siècle ; la miniature en question, qui montre clairement les traits du visage du Prophète, figure dans le livre d'al-Bîrûnî *al-Athâr al-bâqiya*, Paris, BNF, Manuscrits orientaux, Arabe 1489, fol. 5v.
7. Sorti en 1976, le film « Le Message » (*al-Rissâla*) consacré à la vie de Muhammad a été interdit en Égypte par la mosquée al-Azhar alors que le réalisateur du film, le Syrien Mustapha al-Aqqâd (mort dans un attentat à Amman en 2005), y respecte l'interdiction de représenter le Prophète. Encore aujourd'hui, al-Azhar dans un communiqué datant du 1er février 2015 a émis une fatwa contre le film iranien représentant la vie du Prophète Muhammad réalisé par le cinéaste Majid Majidi ; cette superproduction a été projetée à Téhéran en février 2015.
8. La destruction par Daesh des antiquités dans les musées de Mossoul en février 2015 par exemple est une expression exacerbée de ce problème.
9. Nous nous référons ici au titre du livre de Jacques Berque, *L'Islam au temps du monde*, Paris, Sindbad, coll. « La bibliothèque de l'islam », 1984.
10. Ernest Renan, « Mahomet, les origines de l'islamisme », *Revue des Deux Mondes. Nouvelle Période*, t. 12, 1851, p. 1069. Renan précise que l'islam est né « en pleine histoire » et « ses racines sont à fleur de sol » (p. 1065).
11. Jacqueline Chabbi, « Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet », *Arabica*, 43, 1996, p. 196.
12. Les biographies de Muhammad se terminent généralement par le récit de sa mort. Abdesselam Cheddadi remarque que « si le récit de la mort du Prophète est présenté de façon moins dramatique que la Passion de Jésus, il est plus long et fournit plus de détails concrets. Les premières manifestations du mal qui a emporté Muhammad et le déroulement de sa maladie sont décrits avec réalisme » (*Les Arabes et l'appropriation de l'histoire. Émergence et premiers développements de l'historiographie*

musulmane jusqu'au IIe/VIIIe *siècle*, Arles, Sindbad-Actes Sud, 2004, p. 192). Le chroniqueur musulman Wâqidî (130-207/747-823) aurait consacré à la mort du Prophète une monographie intitulée *Kitâb wafât al-nabiyy* (Le Livre de la mort du Prophète). Malheureusement, cet ouvrage a disparu.

13. Voir « Après-dire » en fin de volume.

14. Rappelons que pour les shiites, 'Alî est l'unique successeur légitime du Prophète. Ils estiment que les trois califes qui ont succédé à Muhammad (Abû Bakr, 'Umar et 'Uthmân) ne sont que des usurpateurs. 'Alî finira par accéder au pouvoir en tant que quatrième calife mais son règne se termine par une guerre civile (appelée « la Grande Discorde », *al-fitna al-kubrâ*) et aboutit à son assassinat en l'an 661.

15. Mohammad-Ali Amir-Moezzi*, Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur,* Paris, CNRS, 2011, p. 21-23.

16. Deux ouvrages importants récemment publiés aux États-Unis traitent directement de la question de la mort du Prophète : Stephen J. Shoemaker aborde le sujet d'un point de vue historique et politique sans entrer dans les détails des circonstances concrètes du décès du fondateur de l'islam (*The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginning of Islam*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012) ; Leor Halevi s'intéresse, quant à lui, au rituel funéraire chez les musulmans d'un point de vue anthropologique, en se penchant notamment sur le déroulement de l'enterrement de Muhammad et de sa fille Fâtima (*Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York, Columbia University Press,

I. Tabûk, la dernière expédition

1. Depuis Médine, Muhammad mènera une trentaine de *ghazwa* (plur. *maghâzî* ou *ghazawât*) qui s'étalent sur sept ans (de l'an 2 à l'an 9 de l'hégire/623-630). Les offensives armées dirigées par le Prophète (ou ordonnées par lui) sont de toutes sortes, allant de l'affrontement militaire avec l'adversaire sur un champ de bataille comme celui de Badr (an 2/624) à l'assaut armé sur l'ennemi comme celui sur la forteresse des juifs de Khaybar (an 7/628-629).

2. L'unité administrative appelée Syrie (Bilâd al-Shâm en arabe) inclut alors les actuels Syrie, Liban, Jordanie, Israël et Territoires palestiniens.

3. Ibn Sa'd *Tabaqât* 2/165 plus loin abrégé *Tabaqât* ; Bayhaqî *Dalâ'il* 5/254 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 1/178 ; Suhaylî *Rawdh* 7/387 ; Ibn Manzûr *Mukhtasar* 1/76 ; Dhahabî *Tarîkh* 3/409. Pour les références aux sources arabes, que nous présentons classées par ordre chronologique, le premier chiffre correspond au numéro du volume, le suivant au numéro de la page (voir « Sources arabes » à la fin du présent ouvrage).

4. Wâqidî *Maghâzî* 2/755 ; *Tabaqât* 2/128-129 ; Ibn Abd al-Barr *al-Istî'âb* 1/298 ; Ibn al-Athîr *Usd* 1/408 ; Ibn Manzûr *Mukhtasar* 1/152 ; Dhahabî *Tarîkh* 2/479.

5. Ibn Hishâm 2/373.

6. Durant le combat, Ja'far Ibn Abî Tâlib a eu les mains coupées. Le Prophète le surnommera « l'homme aux deux ailes » ou encore « le volant » (*al-tayyâr*) ; « Dieu donnera à Ja'far, à la place de ses deux mains, deux ailes, et il volera vers le paradis avec les anges », dira Muhammad (Tabarî 2/252 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/10-11 ; Ibn al-Athîr *Usd* 1/343). La figure de Ja'far Ibn Abî Tâlib est très importante mais souvent éclipsée par celle de son frère 'Alî. Le Prophète chérissait particulièrement son cousin Ja'far et voyait en lui une sorte de sosie (Ibn Hanbal *Musnad* 2/213 ; Bukhârî 2/960 ; Tirmidhî *Sunan* 5/654 ; Nasâ'î *Sunan* 7/433 ; Bayhaqî *Sunan* 10/382).

7. Ibn Hishâm 2/375 ; Ibn Abd al-Barr *al-Istî'âb* 1/298 ; Ibn al-Athîr *Usd* 1/408.

8. Bukhârî 4/1555.

9. Le Prophète sait gratifier ses Compagnons les plus méritants d'appellations honorifiques. Les Arabes, autoproclamés « la plus fière des rations » (*afkhar al-umam*), sont particulièrement sensibles aux surnoms pompeux !

10. Tabarî 2/251. La bravoure légendaire de Khâlid Ibn al-Walîd est évoquée par l'historien grec Théophane dans sa *Chronographie* (il l'appelle Chaledus) ; son surnom de « glaive dégainé d'Allâh » (*gladius Dei*) est connu des Grecs.

11. Tabarî 2/252.

12. Ibn Hishâm 2/382 ; *Tabaqât* 2/129. Le Prophète prend la défense de ses soldats en disant : « Non ! Ce ne sont pas des fuyards (*furrâr*) mais de braves guerriers (*kurrâr*) » (Ibn Hishâm 2/382 ; *Tabaqât* 2/129).

13. Ibn Hishâm 2/515-526 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 5/213.

14. L'armée byzantine aurait même avancé jusqu'à Balqâ' en Jordanie (Halâbî *Sîra* plus loin abrégé *Sîra al-halabiyya* 3/183).

15. Suivant les versions, l'armée qui se dirige vers Tabûk compte quelque trente mille hommes (Majlisî *Bihâr al-anwâr* 21/218) ; dans certaines sources, on parle même de soixante-dix mille hommes (*Sîra al-halabiyya* 3/185).

16. Bayhaqî *Dalâ'il* 5/214-215 ; *Sîra al-halabiyya* 3/183.

17. *Sîra al-halabiyya* 3/184.

18. Ibn Hishâm 2/518 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/6.

19. Hâkim *Mustadrak* 3/110 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 5/215 ; Dhahabî *Tarîkh* 2/629.

20. *Sîra al-halabiyya* 3/184.

21. *Ibid*.

22. Ou Sibâ' Ibn 'Urfuta dans d'autres versions (*Tabaqât* 1/165 ; Ibn Hishâm 2/519 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 5/219).

23. *Tabaqât* 3/24 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/348 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 42/175.

24. Ibn Hishâm 2/519 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/31. Même les shiites, les plus fervents partisans de 'Alî, évoquent cette anecdote (Majlisî *Bihâr al-anwâr* 21/208).

25. *Tabaqât* 3/23.

26. Les auteurs sunnites, sans doute pour importuner les shiites, prennent un malin plaisir à désigner 'Alî par cette expression afin de souligner qu'il était le fils d'un infidèle ; en effet, Abû Tâlib, père de 'Alî et oncle du Prophète, bien qu'il ait entouré son neveu Muhammad d'une affection paternelle, a refusé de se convertir à l'islam et a décidé de mourir mécréant.

27. Ibn Hishâm 2/520 ; Ibn Abî Shayba *Musannaf* 6/366 ; Ibn Hanbal *Musnad* 5/179 ; *Tabaqât* 3/24 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/45 ; Nasâ'î *Sunan* 7/425, 7/430 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 12/97 ; Ibn Hibbân *Sahîh* 15/369 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 5/220 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/31 ; Muttaqî *Kanz* 11/599.

28. Bayhaqî *Dalâ'il* 5/213.

29. *Ibid*.

30. Il faut noter que cette politique plutôt « agressive » était conjuguée à des stratégies d'alliances et de compromis, ce qui dénote un savant pragmatisme politique chez Muhammad.

31. Traduction de Jean Grosjean.

32. Exégèse de Mujâhid 1/281 ; Exégèse de Tabarî 14/287 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 11/63 ; Exégèse d'Abû Hayyân 5/431 ; Suyûtî *al-Durr al-manthûr* 4/213.

33. Bayhaqî *Dalâ'il* 5/213.

34. Ibn Hishâm 2/516 ; Exégèse de Tabarî 14/287.

35. Ibn Hishâm 2/525 ; Dhahabî *Tarîkh* 2/642 ; *Sîra al-halabiyya* 3/102.

36. Exégèse d'Ibn Kathîr 4/171.

37. *'Uthmân et 'Ibn* Awf gagnent beaucoup d'argent grâce aux expéditions militaires ordonnées par Muhammad (Wâqidî *Maghâzî* 2/523).

38. Bayhaqî *Dalâ'il* 5/219.

39. Traduction d'Albert Kasimirski.

40. *Tabaqât* 1/167 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 5/229 ; *Sîra al-halabiyya* 3/189.

41. Bayhaqî *Dalâ'il* 5/236 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/37 ; *Sîra al-halabiyya* 3/193.

42. Bayhaqî *Dalâ'il* 5/230-231.

43. Muslim 1/42.

44. Bayhaqî *Dalâ'il* 5/229 ; *Sîra al-halabiyya* 3/198.

45. Ibn Kathîr *Sîra* 3/403-404 ; *Sîra al-halabiyya* 3/193.

46. Maxime Rodinson en évoquant Tabûk parle d'« un semi-échec » (*Mahomet*, Seuil, 1968, rééd. 1994, p. 336).

47. Parmi eux, on cite le nom du maître de la ville d'Ayla, au bord du golfe d'al-'Aqaba, Youhanna Ibn Rou'ba qui refuse de se convertir à l'islam (Ibn Hishâm 2/525). Les habitants de trois localités juives voisines font de même (Bayhaqî *Dalâ'il* 5/247-249 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/41).

48. Wâqidî *Maghâzî* 3/1019 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/37 ; *Sîra al-halabiyya* 3/200.

49. Wâqidî *Maghâzî* 3/1035.

50. Trois cent trente kilomètres séparent Tabûk de Dûmat al-Jandal.

51. Muhammad a envoyé à Dûmat al-Jandal trois ans plus tôt (*sha'bân* de l'an 6/décembre 627) son Compagnon 'Abd-al-Rahmân Ibn 'Awf à la tête d'une équipée pour inviter ses habitants à se convertir à l'islam (Wâqidî *Maghâzî* 2/561 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/4-5). Plus tard, le Prophète apprend que les Arabes de Dûmat al-Jandal ont l'intention de s'approcher de Médine ; il décide d'y aller lui-même au mois de *rabî' 1er* de l'an 9 (juin 630), avec un millier d'hommes, mais en arrivant il ne trouve personne ; les habitants ont pris la fuite en apprenant la nouvelle de son arrivée (Wâqidî *Maghâzî* 1/103 ; *Tabaqât* 2/62). Dans sa *Sîra*, Ibn Hishâm affirme qu'au mois de *rabî' 1er* de l'an 5 (juillet 626), le Prophète mène une curieuse expédition militaire vers Dûmat al-Jandal et rebrousse chemin avant de l'atteindre (Ibn Hishâm 2/213). Ibn Kathîr pour sa part dit que la même année le Prophète arrive à Dûmat al-Jandal et constate la fuite des habitants de la ville (Ibn Kathîr *Sîra* 3/177-178).

52. Wâqidî *Maghâzî* 3/1026 ; Ibn Hishâm 2/526 ; Tabarî 2/185. Il est étonnant de voir apparaître cette cape brodée dans un hadith où Muslim dit qu'elle a été offerte « en cadeau » au Prophète par Ukaydir (Muslim 6/142) !

53. Bukhârî 2/922 ; Muslim 7/150 ; Suhaylî *Rawdh* 7/397. Compagnon du Prophète appartenant au clan des Aws, Sa'd Ibn Mu'âdh est le principal allié parmi les Ansars de Médine ; Sa'd Ibn 'Ubâda (chef du clan des Khazraj) et lui sont surnommés « les deux Sa'd » (*sa'dân*). Sa'd Ibn Mu'âdh prend part aux principales batailles menées par les musulmans et il est mortellement blessé à la bataille du fossé ; la légende musulmane dit que le jour de sa mort, le trône de Dieu a tremblé !

II. La conjuration d'al-'Aqaba

1. Les sources ne donnent pas de précision sur l'emplacement géographique exact de cet endroit ; le mot '*aqaba* en arabe est générique et signifie « col » (et au sens figuré « passage difficile ») ; ainsi plusieurs lieux peuvent être désignés par ce terme. Pour notre part, nous pensons qu'il s'agit là sans doute de 'Aqabat al-Khurayta au nord de l'actuelle Arabie saoudite (à une centaine de kilomètres au sud-ouest de Tabûk). Cet endroit connu pour sa grande difficulté est surnommé encore aujourd'hui « le col de la mort » ('Aqabat al-Mawt).

2. Pour les sources sunnites, on peut citer Wâqidî *Maghâzî* 3/1042-1045 ; Ibn Hanbal *Musnad* 39/210 ; Ibn Qutayba *Ma'ârif* 1/343 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 5/256-259 ; Bayhaqî *Sunan* 9/33, Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 11/9192 ; *Sîra al-halabiyya* 3/201. Pour les sources shiites, on se réfère notamment à Majlisî *Bihâr al-anwâr* 21/185-252.

3. Exégèse de Zamakhsharî 2/291-292 ; Exégèse de Baydhâwî 3/89 ; Exégèse d'Abû Hayyân 5/464 ; Exégèse d'Ibn Kathîr 4/181 ; Exégèse d'Ibn 'Âshûr 10/270.

4. Traduction de Malek Chebel.

5. Majlisî dit qu'il en a été informé par l'ange Gabriel (Majlisî *Bihâr al-anwâr* 21/247) ; Ibn Kathîr dit que c'est Dieu qui a alerté son Prophète de l'intention de ces hypocrites (Exégèse d'Ibn Kathîr 4/181).

6. *Sîra al-halabiyya* 3/201.

7. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 21/231-232.

8. Wâqidî *Maghâzî* 3/1042.

9. Bayhaqî *Dalâ'il* 5/256.

10. Les sources parlent de douze à quinze hommes selon les versions ; Ibn Hanbal par exemple parle d'un « groupe » (*raht*) sans donner la moindre précision (Ibn Hanbal *Musnad* 39/210).

11. Ibn Qutayba *Ma'ârif* 1/343.

12. Majlisî rapporte le témoignage de Hudhayfa disant qu'il s'agit de quatorze personnes parmi les plus prestigieux Compagnons de Muhammad : Abû Bakr et 'Umar notamment (Majlisî *Bihâr al-anwâr* 21/223).

13. Voici leurs noms d'après Abû Hayyân : 'Abd-Allâh Ibn Ubay, 'Abd-Allâh Ibn Sa'd Ibn Abî Sarh, Tu'ayma Ibn Ubayriq, al-Jallâs Ibn Suwayd, Abû 'Âmir Ibn Nu'mân et Abû al-Ahwas (Exégèse d'Abû Hayyân 5/464).

14. Bukhârî 3/1368.

15. Bayhaqî *Dalâ'il* 5/257-259.

16. Wâqidî *Maghâzî* 3/1044 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 5/257. La même réaction de Muhammad figure également chez les auteurs shiites (Majlisî *Bihâr al-anwâr* 21/234).

17. Muslim 8/122.

18. Nawawî *Sharh* 17/125.

19. Wâqidî *Maghâzî* 3/1045.

20. Traduction de Jacques Berque.

21. Wâqidî *Maghâzî* 3/1045.

22. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 12/276 ; notons que dans Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 23/317, on voit 'Umar pleurer après cette réponse ; la réaction de 'Umar n'est pas décrite dans Dhahabî *Siyar* 4/29 ni dans Ibn Hazm *al-Muhallâ* 12/157 ; dans Muttaqî *Kanz* 13/344, Hudhayfa dit à 'Umar : « Je ne confierai ce secret à personne d'autre après toi » – il a dénoncé en effet l'un des comploteurs qui venait de mourir.

23. Les constructeurs de la mosquée de Qubâ' ont demandé au Prophète quelques semaines plus tôt de venir l'inaugurer ; or, comme il se préparait pour l'expédition de Tabûk, il leur a dit qu'il le ferait à son retour.

24. Son nom contient la racine *dharr* qui en arabe a le sens de « néfaste, nuisible ».

25. Ibn Hishâm 2/529-530 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 5/259-264.

26. Ibn Kathîr *Bidâya* 5/27 ; Ibn Hishâm donne la liste des douze hommes qui étaient derrière la construction de la mosquée dissidente (Ibn Hishâm 2/530).

27. Ibn Kathîr *Bidâya* 5/27.

28. Exégèse de Baghawî 4/93-94 ; Suhaylî *Rawdh* 7/404.

29. Exégèse de Qurtubî 8/258.

30. Muslim 6/22-23. Pourtant, comme on vient de le voir, Muhammad a fait preuve d'une surprenante indulgence à l'égard des conjurés d'al-'Aqaba, qu'il a refusé de punir.

31. Ibn Kathîr *Bidâya* 5/297 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/554.

32. Aujourd'hui encore, c'est l'accusation d'« apostasie » (*ridda*) qui est utilisée dans un contexte purement politique pour condamner tout mouvement dissident ou contre-révolutionnaire.

III. La mort d'Ibrâhîm, le fils inespéré

1. *Tabaqât* 1/134-144 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/86-88.

2. Tabarî 2/141.

3. *Tabaqât* 1/134.
4. Pour chaque épouse, Muhammad construit une chambre et va de l'une à l'autre, passant rarement plus d'un jour avec la même épouse.
5. Exégèse de Tabarî 23/478 ; Bayhaqî *Sunan* 7/758-759.
6. Le divorce a-t-il lieu ou pas ? Impossible de le savoir : une même source peut répondre par l'affirmative et la négative (Balâdhurî *Ansâb* 2/59).
7. Balâdhurî *Ansâb* 2/59 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 17/291 ; Dhahabî *Siyar* 3/483.
8. Dhahabî *Siyar* 3/483.
9. *Tabaqât* 8/85 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 18/365 ; Hâkim *Mustadrak* 4/16 ; Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 9/392 ; Muttaqî *Kanz* 12/138.
10. « *Ô Prophète, pourquoi interdis-tu ce que Dieu a rendu licite lorsque tu recherches la satisfaction de tes épouses ? – Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux. Dieu vous impose de vous libérer de vos serments. Dieu est votre Maître ! Il est celui qui sait tout, il est sage. Lorsque le Prophète confia un secret à l'une de ses épouses et qu'elle le communiqua à sa compagne, Dieu en informa le Prophète ; celui-ci en dévoila une partie et garda l'autre cachée. Lorsqu'il l'eut avertie de son indiscrétion, elle dit : Qui donc t'a mis au courant ? Il répondit : Celui qui sait tout et qui est bien informé m'en a avisé* » (66:1-3).
11. Al-'Âliya, qui appartenait aux juifs des Banû Nadhîr, est une propriété située dans un haut quartier de Médine.
12. Ibn Hanbal *Musnad* 1/349 ; *Tabaqât* 8/184 ; Bukhârî 2/871 ; Muslim 4/192 ; Nasâ'î *Sunan* 8/257 ; Bayhaqî *Sunan* 7/60 ; Exégèse d'Ibn Kathîr 8/163 ; Muttaqî *Kanz* 2/538.
13. La sage-femme qui accueille l'enfant est Salmâ, l'affranchie du Prophète, et c'est son mari Abû Râfi', lui aussi son affranchi, qui accourt annoncer la bonne nouvelle à Muhammad ; en récompense, Abû Râfi' reçoit un esclave en cadeau (*Tabaqât* 1/135).
14. *Tabaqât* 1/135-136 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 3/44.
15. Un jour qu'on rapporte au Prophète les paroles de Sa'd Ibn 'Ubâda selon lesquelles s'il trouvait sa femme en compagnie d'un homme il la frapperait de son sabre, Muhammad dit : « Vous vous étonnez de la jalousie de Sa'd ? Sachez que je suis encore plus jaloux que lui » (Ibn Abî Shayba *Musannaf* 5/450 ; Ibn Hanbal *Musnad* 30/104 ; Bukhârî 6/2698 ; Muslim 4/211 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 20/390 ; Hâkim *Mustadrak* 4/398).
16. D'autres sources disent que le Prophète a mandaté son impétueux Compagnon 'Umar pour accomplir la besogne et le débarrasser de l'amant présumé de Mâria (Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 3/45-46 ; Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 9/161-162).
17. Une étrange relation nous apprend que Ma'bûr s'est lui-même castré pour ne pas éveiller les soupçons (Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 9/161) !
18. Ibn Ishâq *Sîra* 1/271 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/602.
19. Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 9/161.
20. Muhammad incite lui-même ses coreligionnaires à prier Dieu pour avoir une descendance mâle : « Demandez constamment à Dieu de vous accorder des garçons car un homme sans progéniture mâle verra son nom disparaître » (Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 23/210 ; Muttaqî *Kanz* 16/281).
21. Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 4/43 ; Muttaqî *Kanz* 11/600. Une des particularités (*khasâ'is*) du Prophète est que les fils de sa fille sont considérés comme sa propre descendance ; ce privilège propre à Muhammad fait l'objet d'un chapitre dans Bayhaqî *Sunan* 7/100-101.
22. Ce surnom humiliant est immortalisé dans une sourate du Coran où Dieu promet à son Prophète, en guise de lot de consolation, un fleuve au paradis, al-Kawthar : « *Oui nous t'avons accordé l'abondance* (*al-Kawthar*). *Prie donc ton seigneur et sacrifie ! Celui qui te hait : voilà celui qui n'aura jamais de postérité* » (108). Dans l'exégèse shiite, al-Kawthar désigne Fâtima, la fille du Prophète qui lui a donné son unique descendance mâle : ses petits-fils Hassan et Hussayn.
23. *Tabaqât* 3/7 ; Exégèse d'Ibn Kathîr 4/552 ; dans Ibn Hishâm *Sîra* 1/409, il s'agit d'al-Aswad Ibn al-Muttalib qui aurait été maudit nommément par le Prophète.

24. La satire politique et poétique est une arme redoutable en Arabie et Muhammad est soucieux de son image ; il ne peut pas permettre que son prestige soit bafoué impunément et il a des réactions violentes à l'égard des poètes qui écrivent à son sujet des poèmes satiriques – ainsi le poète Ka'b Ibn al-Ashraf est-il mis à mort par le Prophète (Ibn Hishâm 2/51-57 ; Bukhârî 4/1482).

25. Ibn Hanbal *Musnad* 29/57 ; Tirmidhî *Sunan* 5/584 ; Hâkim *Mustadrak* 3/275 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 1/167 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 2/315. Nous aurons l'occasion de revenir ultérieurement sur le « roman familial » de Muhammad.

26. Désignant un palmier stérile et isolé, au tronc grêle et au rare feuillage (Exégèse de Tabarî 24/658 ; Exégèse de Baghawî 8/560 ; Exégèse d'Ibn Kathîr 2/334).

27. Ibn Hishâm 1/393 ; Exégèse de Baghawî 8/560 ; Exégèse de Tabarî 24/656-658 ; Exégèse d'Ibn Kathîr 8/504 ; Suyûtî *al-Durr al-manthûr* 8/652.

28. Ibn Ishâq *Sîra* 1/82 ; *Tabaqât* 3/7 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/607-609.

29. On sait qu'en Arabie la *kunya* ne correspond pas forcément aux noms des enfants réels : par exemple, Abû Bakr n'a pas de fils qui s'appelle Bakr. Comme l'explique Jacqueline Sublet, la *kunya* peut avoir une valeur affective ou sociale qu'on attribue à un enfant dès sa naissance (*Le Voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris PUF, 1991). Au sujet de la *kunya* Abul Qâcim qu'on attribue au Prophète, il pourrait très probablement s'agir d'un titre se référant à la fonction de Muhammad qui se considérait lui-même comme « répartiteur » (*qâcim*) : celui qui partage le butin et par extension les biens terrestres. Voir Jean-Louis Déclais, « La *kunya* du Prophète et le partage du butin », *Arabica*, vol. 46, 1999, p. 176-192 ; Mohammed H. Benkheira, « Onomastique et religion : à propos d'une réforme du nom propre au cours des premiers siècles de l'Islam », in Christian Müller et Muriel Roiland-Rouabah (dir.), *Les Non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Beyrouth, Presses de l'IFPO-IRHT, 2013, p. 319-356.

30. Mâlik, *Muwatta'* 1/501 ; *Tabaqât* 1/135.

31. *Tabaqât* 1/136. Le Prophète choisit une nourrice médinoise du clan des Banû Najjâr, une certaine Omm Burda (ou Omm Sayf).

32. *Tabaqât* 1/136.

33. Ibn Hanbal *Musnad* 19/152 ; Muslim 7/76 ; Ibn Hibbân *Sahîh* 15/400.

34. Ibn Kathîr *Sîra* 4/609.

35. *Tabaqât* 1/137 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/603.

36. Mahmoud Effendi, astronome égyptien, se basant sur les ouvrages de la Tradition et les calculs astronomiques, établit que la mort du petit Ibrâhîm a eu lieu le 27 janvier 632 ; d'après ces calculs, l'enfant, né au mois de *dhû-l-hijja* en l'an 8 (fin mars 630), aura vécu un an, dix mois et six jours (« Mémoire sur le calendrier arabe avant l'islamisme et sur la naissance et l'âge du Prophète Mohammad », *Journal asiatique*, février-mars 1858, p. 109-192).

37. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 2/216 ; *Tabaqât* 1/142 ; Bukhârî 1/360 ; Muslim 3/31 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/400 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 17/211 ; Hâkim *Mustadrak* 1/480 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/615 ; Muttaqî *Kanz* 7/827.

38. *Tabaqât* 1/137 ; Ibn Abd al-Barr *al-Istî'âb* 1/55 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/613-614.

39. Balâdhurî *Ansâb* 2/89.

40. *Tabaqât* 1/140.

41. *Tabaqât* 1/141.

42. Ibn Abd al-Barr *al-Istî'âb* 1/59.

43. *Tabaqât* 1/143.

IV. Le Pèlerinage de l'Adieu

1. On l'appelle aussi « le Pèlerinage de la Perfection » (*Hajjat al-Balâgh* ou *Hajjat al-Tamâm*). Avant le Pèlerinage de l'Adieu, le Prophète a accompli un petit pèlerinage (*'umra*) en l'an 7, le « pèlerinage de l'accomplissement » (*'umrat al-qadhâ'*) qu'il a effectué après son retour de Khaybar au mois de *dhûl-qa'da* (mars 629). Wâqidî en cite aussi un autre accompli un an plus tôt, à l'époque de l'armistice de Hudaybiya (*dhûl-qa'da* an 6 / mars 628, on y reviendra).
2. D'autres disent qu'il s'agit de Sibâ' Ibn 'Urfuta al-Ghifârî (ce même Sibâ' a remplacé à plusieurs reprises le Prophète lors de ses absences de Médine) ; Ibn Hishâm admet les deux noms (Ibn Hishâm 2/601).
3. *Ibid*.
4. *Tabaqât* 2/177.
5. Tabarî 2/204 ; Suhaylî *Rawdh* 7/503.
6. *Tabaqât* 2/172.
7. Tabarî 2/177.
8. Wâqidî *Maghâzî* 2/738.
9. Wâqidî *Maghâzî* 3/1076-1077 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 30/215 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/68 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 36/305 ; Muttaqî *Kanz* 5/291.
10. Il s'agit, rappelons-le, d'une autre *kunya* d'Abû Bakr.
11. « *Voici la déclaration d'immunité de la part de Dieu et de son Prophète à ceux d'entre les idolâtres avec lesquels vous avez fait alliance…* ». Kasimirski note que le mot arabe *barâ't* peut être traduit ou bien par « déclaration d'immunité », que Muhammad accorde aux infidèles pendant un certain temps, ou bien par « dégagement de toute alliance avec les infidèles ». Ces versets accordent aux païens un délai de quatre mois pour se soumettre ; passé ce temps, le Prophète est libre de tout engagement (*barâ't*) envers eux.
12. Ibn Hishâm 2/543-546.
13. Nasâ'î *Sunan* 7/435 ; Dhahabî *Siyar* 2/176-177.
14. Les Hachémites sont les fils de Hâshim, l'arrière-grand-père du Prophète.
15. Balâdhurî *Ansâb* 2/384 ; Tabarî 2/192 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 5/293-298.
16. On dit que l'affranchi d'Abû Bakr, Bilâl, le célèbre muezzin du Prophète, avait également pour mission de rendre compte des faits et gestes de Muhammad à Abû Bakr (Balâdhurî *Ansâb* 2/183).
17. Wâqidî *Maghâzî* 3/990 ; *Tabaqât* 1/167 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/31.
18. Traduction de Malek Chebel.
19. En réalité, il s'agit d'une série de harangues que le Prophète adresse aux musulmans à différents moments du pèlerinage sur les sites de 'Arafât et de Minâ ; au fil du temps, ces fragments sont fondus et organisés dans ce qu'on appelle aujourd'hui « discours de l'adieu ». Dans les livres les plus anciens de la Tradition, on n'en trouve aucune mention. Dans le long chapitre qu'il consacre au Pèlerinage de l'Adieu, Ibn Sa'd *Tabaqât* 1/172-189 ne parle à aucun moment de ce discours.
20. *Tabaqât* 2/185.
21. Ibn Hishâm 2/603-604.
22. Ibn Hishâm 2/605.
23. Comme l'a montré Alfred-Louis de Prémare, ce type de discours appartient à un genre littéraire connu : le discours-testament, qu'on trouve dans les textes bibliques. Pour une analyse détaillée du discours de l'adieu, voir deux articles importants : Régis Blachère, « L'allocution de Mahomet lors du pèlerinage d'adieu », in *Mélanges Louis Massignon*, Damas, 1956, p. 223-249 ; Alfred-Louis de Prémare, « Le discours testament du Prophète de l'islam », in Floréal Sanagustin (dir.), *Paroles, signes, mythes. Mélanges offerts à J. Bencheikh*, Damas, Institut français d'études arabes de Damas, 2011.
24. Intercalation de jours complémentaires dans le calendrier.
25. Pour Alfred-Louis de Prémare, ce n'est pas le discours de l'adieu qui paraphrase le Coran mais le Coran qui, en paraphrasant les harangues du discours de l'adieu, « corrige » ou aménage les déclarations du Prophète (« Le discours testament du Prophète de l'islam », *op. cit.*).

26. *Ibid.* Le discours de l'adieu insiste beaucoup sur le thème du temps : il évoque les quatre mois lunaires que les Arabes considéraient comme interdits de guerre (*hurum*). Le Coran reprend ce sujet en précisant que le caractère sacré de certains mois de trêve peut être aboli quand les musulmans sont engagés dans une guerre totale contre les mécréants (9:36-37).
27. Voir notamment Exégèse de Tabarî 9/524 ; Exégèse d'Ibn Kathîr 3/27.
28. Tirmidhî *Sunan* 5/662 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 3/66 ; Jazarî Ibn al-Athîn *Jâmi' al-'usûl* 1/65.
29. Mâlik *Muwatta'* 1/899.
30. Wâqidî *Maghâzî* 3/1103 ; Ibn Hishâm 2/603.
31. Ibn Kathîr *Bidâya* 5/233-234 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/427.
32. Exégèse de Baghawî 3/13 ; Exégèse d'Ibn Kathîr 3/26.
33. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 7/88.

V. Le complot du feuillet maudit

1. Notamment *Kitâb Sulaym* de Sulaym Ibn Qays, *Irchâd al-qulûb* de Kulaynî et *Bihâr al-anwâr* de Majlisî.
2. Nous nous appuyons ici notamment sur l'ouvrage shiite de Majlisî *Bihâr al-anwâr* 28/96-110 qui donne force détails sur ce feuillet maudit, son contenu et les circonstances de sa rédaction, dans le chapitre « Mihan et fitan » (Les épreuves et les discordes).
3. « *Alif. Lam. Mim. Les hommes pensent-ils qu'on les laissera dire : Nous croyons ! sans les éprouver ? Oui nous avons éprouvé ceux qui vécurent avant ceux-ci. Dieu connaît parfaitement ceux qui disent la vérité et il connaît les menteurs* » (29:1-3).
4. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 28/95-96.
5. *Ibid.* 28/102.
6. Asmâ' a épousé successivement Ja'far Ibn Abî Talib, frère de 'Alî, puis Abû Bakr et enfin son ex-beau-frère 'Alî. Eu égard à ses mariages prestigieux, Asmâ' était sans doute une femme très influente. Au chevet du Prophète mourant, on la retrouve auprès des épouses de Muhammad : sa propre sœur Maymûna, 'Aïsha et Hafsa.
7. Sulaym Ibn Qays consacre un chapitre aux aveux des conspirateurs le jour de leur mort (*Kitâb Sulaym* 1/345).
8. On peut lire le texte complet du pacte maudit dans *Bihâr al-anwâr* 28/103-111.
9. Abû 'Ubayda jouera plus tard un rôle important dans la réunion de la *saqîfa* des Banû Sâ'ida lors de laquelle Abû Bakr sera proclamé calife.
10. Tirmidhî *Sunan* 5/667 ; Ibn Hanbal *Musnad* 20/252 ; Bukhârî 4/1592 ; Nasâ'î *Sunan* 7/329 ; Hâkim *Mustadrak* 3/616 ; Muttaqî *Kanz* 11/641.
11. Isfahâmî *Hiliyat al-awliyâ'* 1/100-101 ; Dhahabî *Siyar* 3/6.
12. Cette interjection exprime en arabe l'admiration ou la satisfaction. Nous pensons qu'elle est employée ici comme antiphrase pour exprimer l'ironie.
13. Il s'agit là d'une version shiite du hadith sunnite qui glorifie la figure de 'Ubayda.
14. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 28/105.
15. *Ibid.* 28/106.
16. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 6/372 ; Ibn Hanbal *Musnad* 2/262 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/45 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/356-358 ; Nasâ'î *Sunan* 7/437, 7/439 ; Hâkim *Mustadrak* 3/118 ; Dhahabî *Siyar* 2/501 ; Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 9/104 ; Ibn Hajar *Fath al-bârî* 7/74 ; Muttaqî *Kanz* 13/157.
17. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 42/221 ; Muttaqî *Kanz* 13/134.

18. Exégèse d'al-Râzî 12/401.

19. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 6/369 ; Ibn Hanbal *Musnad* 2/269 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 5/171 ; Hâkim *Mustadrak* 3/126 ; Exégèse d'Ibn Kathîr 3/28 ; Muttaqî *Kanz* 13/134.

20. Muslim 7/122.

21. Ibn Mâjah *Sunan* 1/43-44 ; Tirmidhî *Sunan* 5/632 ; Nasâ'î *Sunan* 7/411, 7/432, 7/437-438, 7/440-441 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 18/128 ; Dhahabî *Siyar* 2/499 ; Muttaqî *Kanz* 11/608.

22. Nasâ'î *Sunan* 7/441.

23. La légende shiite dit que c'est sa monture qui a parlé pour rassurer le Prophète (Majlisî *Bihâr al-anwâr* 28/99).

24. Hudhayfa a vu les quatorze agresseurs : neuf Qurayshites (Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân, Talha, Ibn 'Awf, Sa'd Ibn Abî Waqqas, Abû 'Ubayda Ibn al-Jarrah, Muawiya, 'Amr Ibn Al-'Ass), accompagnés de cinq hommes « ordinaires » (Abû Mussa al-Ash'arî, al-Mughîra Ibn Shu'ba, Aws Ibn Hadathân, Abû Hurayra et Abû Talha al-Ansârî). Voir Majlisî *Bihâr al-anwâr* 28/99-100.

25. *Kitâb Sulaym* 161-162 ; Majlisî *Bihâr al-anwâr* 28/99.

26. Voir « Après-dire », p. 239.

27. *Kitâb Sulaym* 154-155.

28. *Ibid.* 1/140.

29. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 7/468 ; Ibn Hanbal *Musnad* 35/186-187 ; *Tabaqât* 3/500-501 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-awsat* 7/217 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 49/435.

30. La date de la mort d'Ubay Ibn Ka'b n'a pas été déterminée avec exactitude ; les uns parlent de l'an 22 (sous le califat de 'Umar), d'autres de l'an 30 (sous le califat de 'Uthmân). Cette deuxième hypothèse paraît plus probable car Ubay aurait vraisemblablement participé à la collecte du Coran ordonnée par 'Uthmân (il était membre de la commission présidée par Zayd Ibn Thâbit).

31. Tabarî 2/244.

32. *Tabaqât* 3/617 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/272. Certaines sources arabes ne cautionnent pas cette version « irrationnelle » et affirment clairement que 'Umar ordonne l'exécution de l'« opposant » Sa'd Ibn Ubâda ; les émissaires qu'il envoie à Sa'd ont une instruction claire : soit il prête serment, soit il meurt. Et Sa'd est tué par les flèches non des djinns mais des sbires de 'Umar (Balâdhurî *Ansâb* 2/272).

VI. L'expédition d'Oussâma

1. Tabarî 2/300.

2. Ibn Hishâm 2/642 ; *Tabaqât* 2/206, 2/272 ; Tabarî 2/226 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/506 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/275-276.

3. Ibn Kathîr récapitule les multiples variantes sur la date du début de la maladie du Prophète et celle de son décès. L'auteur dit que cette confusion chronologique s'explique par la différence de l'apparition de la lune entre La Mecque et Médine : les habitants de La Mecque ont dû voir la lune du mois de *dhû-l-hijja* un jeudi et les gens de Médine le lendemain vendredi ; ainsi, quelle que soit la durée des mois (vingt-neuf ou trente jours) le premier jour du mois de *rabî' 1er* tombait un jeudi et donc le 12 de ce mois était un lundi (Ibn Kathîr *Bidâya* 5/275-276). Ibn Kathîr explique aussi par le même argument le désaccord sur la date exacte du décès du Prophète comme nous le verrons plus loin.

4. *Tabaqât* 2/231 ; Bayhaqî *Sunan* 7/487 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/216 ; Dhahabî *Siyar* 2/330 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/262, ce dernier précisant qu'il s'agit de quatre affranchis du Prophète : Abû Muwayhiba, Abû Râfi', Shoqrân et Abû Thawbân.

5. D'autres versions disent que c'est chez son épouse Zaynab qu'il est tombé sérieusement malade (Tabarî 2/226). Balâdhurî parle d'une concubine du Prophète, une esclave du nom de Rubayha chez qui le Prophète aurait ressenti les premiers signes de la maladie (Balâdhurî *Ansâb* 2/214).

6. Ibn Hishâm 2/643 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/215-216 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/445.
7. *Tabaqât* 2/233 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/216.
8. Dhahabî *Siyar* 3/456.
9. On aura relevé au passage la puissance symbolique de cette image où on voit le Prophète tenu par l'ancêtre des Abbâssides et celui des Alides.
10. Ibn Hishâm 2/649 ; *Tabaqât* 2/231-232 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/517 ; Tabarî 2/226 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/245.
11. Ibn Hishâm 2/605-607 ; Tabarî 2/247.
12. *Tabaqât* 1/189. Ibn Sa'd affirme que l'ordre d'envoyer l'expédition d'Oussâma a été donné le samedi, soit deux jours avant la mort du Prophète (*Tabaqât* 2/190).
13. Voici la chronologie des événements donnés par Ibn Sa'd *Tabaqât* 2/189-191 : le lundi, quatre nuits avant la fin du mois de *safar* de l'an 11, le Prophète ordonne aux musulmans de se préparer pour une expédition en direction de la terre des *Rûm* ; le lendemain mardi, il désigne Oussâma à la tête de l'armée ; le jeudi, ce dernier quitte Médine et campe au Jorf avec les principaux Compagnons du Prophète.
14. D'après Wâqidî, la véritable cible de la dernière expédition ordonnée par Muhammad est Yabnâ (l'actuelle Khân al-Zayt).
15. *Tabaqât* 2/190.
16. Voir chapitre I.
17. Ibn Hajar *Fath al-bârî* 8/152-153.
18. Wâqidî ne cite pas Abû Bakr dans la liste des Compagnons réquisitionnés pour l'expédition d'Oussâma.
19. Wâqidî *Maghâzî* 3/1118 ; Ibn Hishâm 2/650 ; *Tabaqât* 2/190.
20. 'Umar voyant la défaite des musulmans à l'horizon aurait fui le champ de bataille en courant. Pour la désertion de 'Umar lors de la bataille d'Uhud, voir l'Exégèse de Tabarî 7/327.
21. Le jour de Khaybar, souffrant d'une migraine, Muhammad a chargé Abû Bakr puis 'Umar d'aller combattre mais ils sont rentrés bredouille (Tabarî 2/300).
22. Tabarî 2/225.
23. *Tabaqât* 2/190.
24. Ibn Hishâm 2/650 ; *Tabaqât* 2/248-250 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/51.
25. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/56.
26. Shahrastânî *al-Milal wa-l-nihal* 1/21.
27. Ibn Hanbal *Musnad* 8/325 ; *Tabaqât* 3/43 ; Bukhârî 6/2444.
28. L'historien David S. Powers explique l'interdiction de l'adoption en islam par la doctrine de la prophétie, telle qu'elle est décrite dans le Coran (33:40) : « *Muhammad n'est le père d'aucun homme parmi vous, mais il est le Prophète de Dieu ; le sceau des prophètes* » (David S. Powers, *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009). Voir aussi sur ce sujet Édouard Conte, « Filiations prophétiques. Réflexions sur la personne de Muhammad », in Pierre Bonte et Édouard Conte, *Émirs et Présidents : figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS, 2001, p. 55-78.
29. Ibn Hanbal *Musnad* 43/412 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/113.
30. Wâqidî cite cette anecdote à deux reprises : *Maghâzî* 3/1126, 2/565. Voir aussi *Tabaqât* 2/90 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/114 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 19/366 ; Muttaqî *Kanz* 10/976.
31. *Tabaqât* 3/47 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/114.
32. Ibn Kathîr *Bidâya* 6/367. 'Aïsha raconte qu'un jour que le Prophète est en train de déguster une boisson chez lui en présence d'Omm Ayman, celle-ci lui dit : « Sers-moi à boire. » 'Aïsha, étonnée, dit à Omm Ayman : « Comment oses-tu demander cela au Prophète ? » Elle lui répond : « Je l'ai servi tellement de fois ! » Abûl Qâcim rétorque : « En effet, tu as raison, Omm Ayman » et il lui sert à boire (*Sîra al-halabiyya* 1/78).

33. Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 8/51 ; *Sîra al-halabiyya* 1/154. Le Prophète aurait dit la même chose de Fâtima Bint Asad, la mère de ‘Alî Ibn Abî Tâlib (Tabarânî *al-Mu‘jam al-kabîr* 24/351).

34. Balâdhurî *Ansâb* 2/68 ; Ibn Abd al-Barr *al-Istî‘âb* 1/75 ; Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 8/52.

35. *Tabaqât* 2/250 ; Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 8/56, 8/59.

36. Dhahabî *Siyar* 4/107.

37. *Tabaqât* 4/62 ; Suhaylî *Rawdh* 7/509 ; Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 8/68 ; Ibn al-Athîr *Usd* 1/80.

38. *Tabaqât* 4/62 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/117 ; Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 8/66-67.

39. Tirmidhî *Sunan* 5/677 ; Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 8/66.

40. Suhaylî *Rawdh* 7/509.

41. Wâqidî *Maghâzî* 3/1126.

42. Ibn Hanbal *Musnad* 43/50 ; *Tabaqât* 4/62 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/635 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/117 ; Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 8/67 ; Suhaylî *Rawdh* 7/509.

43. *Tabaqât* 4/62 ; Bukhârî 3/1369 ; Nasâ’î *Fadhâ’il al-sahâba* 1/24 ; Tabarânî *al-Mu‘jam al-kabîr* 3/32 ; Muttaqî *Kanz* 12/120. Toutefois, des auteurs comme Tirmidhî affirment que le Prophète a eu cette phrase pour ses petits-fils Hassan et Hussayn (Tirmidhî *Sunan* 5/656). Il n’est pas rare en effet de voir des auteurs comme Ibn ‘Asâkir faire dire au Prophète la même phrase dans deux situations différentes : une fois au sujet de Hassan et Oussâma et une autre au sujet de Hassan et Hussayn (Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 14/155, 8/47). Cette confusion est révélatrice des intentions des rédacteurs de la Tradition et des libertés qu’ils prenaient dans l’élaboration de la biographie de Muhammad.

44. Toutefois, on ne peut pas dire que la description de l’affection du Prophète pour Oussâma soit uniquement le résultat d’une « manœuvre » sunnite ; les shiites eux-mêmes reconnaissent la place privilégiée d’Oussâma dans le cœur de Muhammad (*Kitâb Sulaym* 1/424).

45. Le clan des Banû Makhzûm est d’autant plus prestigieux que Fâtima Bint ‘Amrû, la grand-mère paternelle du Prophète, en est issue.

46. Bukhârî 3/1366 ; Muslim 5/114 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/851 ; Ibn Kathîr *Sîra* 3/601.

47. Ibn Hishâm 2/650.

48. Il s’agit là de la version shiite toujours empreinte de pathos (Mufîd *al-Irchâd* 1/184).

49. Qays, fils de Sa‘d Ibn ‘Ubâda, joue le rôle de chef de la police (*sâhib al-shurta*) du Prophète (Bukhârî 6/2616 ; Tabarânî *al-Mu‘jam al-kabîr* 18/346 ; Ibn Abd al-Barr *al-Istî‘âb* 3/1289 ; Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 49/402-403 ; Ibn al-Athîr *Usd* 4/125 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 8/107 ; Muttaqî *Kanz* 13/577).

50. Daylamî *Irchâd al-qulûb* 2/237 ; Majlisî *Bihâr al-anwâr* 28/108 ; Madanî *al-Darajât al-rafî‘a* 1/290.

51. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 28/108. Oussâma, constatant la détérioration de la santé du Prophète, aurait même songé à reporter son départ (Ibn Abî-l-Hadîd *Sharh al-nahj* 6/52 ; Majlisî *Bihâr al-anwâr* 30/430) ; une source sunnite mentionne également cela (Dhahabî *Siyar* 2/332).

52. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 28/109 ; Madanî *al-Darajât al-rafî‘a* 1/305.

53. Pourquoi Abû Bakr dit-il cela au Prophète ? Y a-t-il une mésentente que cette phrase veut réparer ?

54. Daylamî *Irchâd al-qulûb* 2/237 ; Mufîd *al-Irchâd* 1/184 ; Majlisî *Bihâr al-anwâr* 22/368 ; Madanî *al-Darajât al-rafî‘a* 1/290.

55. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 28/108.

VII. Les murs se lézardent

1. Muhammad a souvent prévenu sa communauté de l'apparition des « faux prophètes » (*dajjâlîn*), qui sont l'équivalent de l'Antéchrist : « D'ici l'arrivée de l'Heure, trente imposteurs vont apparaître et prétendre tous être des prophètes » (Suhaylî *Rawdh* 7/498).
2. En l'an 9 de l'hégire (630-631) entre soixante et cent délégations affluent vers Médine pour faire allégeance à Muhammad et annoncer leur conversion à l'islam (Ibn Hishâm 2/559).
3. *Tabaqât* 1/410-412.
4. *Tabaqât* 1/410.
5. Wâqidî *Maghâzî* 3/1055 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 3/290.
6. *Tabaqât* 1/412 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 3/290. Ses cheveux lui arrivent au coude ou aux lobes des oreilles suivant les versions (*Tabaqât* 1/427-428).
7. Ibn Hanbal 41/144 ; Abû Dâwûd *Sunan* 2/481 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 4/160. 'Aïsha lui faisait quatre tresses, dit-on (*Tabaqât* 1/429).
8. *Tabaqât* 1/428, 1/450-451 ; Bukhârî 5/2198 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 3/285-286, 3/298. Le port de l'habit rouge par les hommes est présenté comme une *sunna* du Prophète et en même temps on voit dans un même livre Muhammad défendre aux hommes de mettre la couleur rouge (Abû Dâwûd *Sunan* 4/92 ; Tirmidhî *Sunan* 5/116).
9. *Tabaqât* 1/398-399.
10. Le *siwâk* (ou bâton d'arak) est utilisé par les musulmans pour l'hygiène buccale et dentaire.
11. *Tabaqât* 1/484.
12. Suhaylî *Rawdh* 7/474.
13. Ibn Hanbal *Musnad* 15/198 ; Exégèse d'Ibn Kathîr 1/729.
14. Un jour, après une razzia, des bédouins exigent du Prophète qu'il leur donne immédiatement leur part du butin : « Tu ne partiras pas d'ici tant que tu n'auras pas fait le partage. » Ils lui enlèvent son manteau, rapporte Tabarî, en criant et en faisant des « démonstrations grossières ». Le Prophète crie : « Rendez-moi mon manteau ! » (Tabarî 2/175 ; Ibn al-Athîr *Usd* 3/769).
15. Mâlik, *Muwatta'* 1/143-144 ; Wâqidî *Maghâzî* 3/1012.
16. Ibn Hishâm 2/599 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/51.
17. Suyûtî *Tarîkh al-khulafâ'* 1/42.
18. Ibn Hishâm 2/599 ; Ibn Hanbal *Musnad* 4/204 ; Tabarî 2/225 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/47 ; Muttaqî *Kanz* 8/543.
19. Al-Yamâma est une ancienne région située à l'est du plateau de Najd en Arabie saoudite.
20. *Rahmân* est aussi l'un des quatre-vingt-dix-neuf noms d'Allâh chez les musulmans.
21. Ibn Hishâm 2/600-601.
22. 'Abd al-Muttalib est le grand-père du Prophète.
23. Tabarî 2/200-204 ; Suhaylî *Rawdh* 7/499.
24. Tabarî 2/270. Musaylima sera tué par Khâlid Ibn al-Walîd au terme d'une sanglante bataille ordonnée par le nouveau calife Abû Bakr : il s'agit de la fameuse bataille de Yamâma qui coûtera la vie à plusieurs Compagnons du Prophète et qui fait partie des guerres d'apostasie (*ridda*). La prophétesse Sajâh, quant à elle, finira par se convertir à l'islam, sous le règne d'Abû Bakr (Tabarî 2/278).
25. Tabarî 2/204.
26. Dhahabî *Tarîkh* 3/15.
27. Région qui se situe actuellement à l'extrême sud-ouest de l'Arabie saoudite, à la frontière avec le Yémen.
28. Tabarî 2/225.
29. Dhahabî *Tarîkh* 3/15.

30. Tabarî 2/225 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 6/342. Il est à noter que d'après le même Ibn Kathîr, le faux prophète Aswad n'est pas assassiné du vivant du Prophète mais au début du règne du premier calife Abû Bakr (Ibn Kathîr *Bidâya* 6/337). Ce type de contradiction et confusion n'est pas rare dans les ouvrages de la Tradition.

31. Tabarî 2/225 ; Ibn al-Athîr *al-Kâmil* 2/180 ; Yâqût *Mu'jam al-buldân* 3/256 ; Muttaqî *Kanz* 14/552.

32. Tabarî 2/225.

33. Ibn 'Asâkir affirme que Tulayha caressait déjà ce projet avant la maladie de Muhammad (Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 25/151). Ibn Kathîr dit clairement que Médine est menacée d'être assiégée et attaquée au lendemain de la mort du Prophète (Ibn Kathîr *Bidâya* 6/342).

34. Tabarî 2/225.

35. Notons que ce personnage occupe une place singulière qui n'a pas été encore bien explorée ; on dit que l'ange Gabriel apparaissait à Muhammad sous l'aspect de cet homme d'une grande beauté.

36. *« Quand ils entrevoient la possibilité d'un négoce ou d'un plaisir, ils s'y précipitent et ils te laissent debout ! Dis : Ce qui se trouve auprès de Dieu est meilleur que le plaisir et que le négoce ! – Dieu est le meilleur dispensateur de tous les biens !* » (62:11). Voir Exégèse de Tabarî 23/386 ; Exégèse de Qurtubî 18/110 ; Exégèse de Baghawî 8/124 ; Suyûtî *al-Durr al-manthûr* 8/165.

37. Hichem Djaït, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard, 2008, p. 55.

38. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 43/502 ; Muttaqî *Kanz* 12/496.

VIII. Le début de la fin

1. *Tabaqât* 2/258-259 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 3/129 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 7/211 ; Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 9/35 ; Muttaqî *Kanz* 7/263.
2. Bayhaqî *Dalâ'il* 7/210.
3. *Tabaqât* 2/208-209 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/257 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/470.
4. *Tabaqât* 2/208 ; Hâkim *Mustadrak* 1/99 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 7/204 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/472. Ibn Hishâm consacre un chapitre à la *khumayssa* (châle) noire du Prophète (Ibn Hishâm 2/665).
5. Bukhârî 4/1616-1617 ; Nasâ'î *Sunan* 7/98.
6. Ibn Hiohâm 2/649 ; Tabaqât 2/232 ; Dânîmî *Sunan* 1/51 ; Nasâ'î *Nafât* 1/28 ; Taban' 2/226 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/245.
7. *Tabaqât* 2/216 ; Bukhârî 1/240-241 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/235.
8. *Tabaqât* 2/206.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.* 2/210.
11. *Ibid.* 2/191 ; Tabarî 2/230.
12. Des auteurs disent que cette réunion a eu lieu le jeudi, soit cinq jours avant la mort du Prophète (Ibn Kathîr *Bidâya* 5/250). Il s'agit de la dernière sourate complète transmise à Muhammad.
13. La majorité des exégètes disent que le verset fait allusion à la prise (*fath*) de La Mecque.
14. Certains exégètes comme Qurtubî et Ibn Kathîr disent que la sourate a été révélée lors du Pèlerinage de l'Adieu. La Tradition shiite, quant à elle, affirme que cette sourate a été révélée au Prophète durant son agonie
15. Balâdhurî *Ansâb* 2/225 ; Exégèse de Tabarî 24/668-669.
16. Tabarî 2/227-228 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 3/58.
17. Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 3/58.
18. *Ibid.* Dans ce récit où on voit le Prophète demander à être purifié de ses péchés, on trouve une très forte résonance chrétienne. C'est sans doute pour cette raison que cet épisode des derniers jours de Muhammad est décrit par Victor Hugo dans le poème « L'an 9 de l'hégire » (in *La Légende des siècles*) qu'il consacre à la mort du Prophète.
19. Ibn Hishâm 2/649 ; *Tabaqât* 2/227 ; Bukhârî 3/1337 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/218 ; Tabarî 2/227-228 ; Suhaylî *Rawdh* 7/569. La vivacité d'esprit d'Abû Bakr est clairement soulignée par Balâdhurî *Ansâb* 2/218. Dans d'autres versions non moins autorisées, c'est la porte de 'Alî qui est laissée ouverte par le Prophète (Nasâ'î *Sunan* 7/423-424).
20. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/53 ; Ibn Manzûr *Mukhtasar* 1/173 ; Dhahabî *Siyar* 2/374 ; Dhahabî *Tarîkh* 3/20 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 25/237 ; Muttaqî *Kanz* 10/158.
21. Ibn Mâjah *Sunan* 1/40 ; Tabarî 2/227.
22. C'est ce qu'Ibn Kathîr dit explicitement dans sa biographie du Prophète (Ibn Kathîr *Sîra* 4/456).
23. Ibn Sa'd cite les deux hommes (*Tabaqât* 2/204).
24. Les shiites affirment que le Prophète a effectué cette visite au cimetière du Baqî' en compagnie de 'Alî.
25. Ibn Hishâm 2/642 ; Ibn Hanbal *Musnad* 25/376 ; *Tabaqât* 2/204 ; Dârimî *Sunan* 1/50 ; Tabarî 2/226 ; Muttaqî *Kanz* 12/262.
26. Ibn Hanbal *Musnad* 25/376 ; *Tabaqât* 2/204 ; Dârimî *Sunan* 1/50 ; Tabarî 2/226 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 22/346 ; Hâkim *Mustadrak* 3/57. Il est à noter que selon Ibn Hishâm, le Prophète aurait employé cette image où il compare les discordes à venir aux « lambeaux d'une nuit ténébreuse » non au cimetière mais à la sortie de la mosquée quelques jours avant sa mort (Ibn Hishâm 2/642).

27. Ibn Hishâm 2/642 ; Ibn Hanbal *Musnad* 25/376 ; *Tabaqât* 2/204 ; Dârimî *Sunan* 1/50 ; Tabarî 2/226 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 22/346 ; Hâkim *Mustadrak* 3/57.

28. Malgré tous les biens qu'il possède, le Prophète quand il meurt a sa cuirasse en gage chez un juif de Médine. La Tradition donne des versions contradictoires du train de vie du Prophète.

29. *Tabaqât* 1/186-187, 1/400.

30. Ibn Hanbal *Musnad* 26/178 ; *Tabaqât* 1/407 ; Bukhârî 2/907 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/1388.

31. *Tabaqât* 1/400-401 ; Bukhârî 2/907 ; Dhahabî *Siyar* 2/281.

32. *Tabaqât* 1/400. Ces scènes sont en flagrante contradiction, comme nous le verrons plus loin, avec d'autres relations qui décrivent un Prophète particulièrement gourmand.

33. *Tabaqât* 1/404.

34. *Ibid.* 1/401.

35. *Ibid.* 1/400-410.

36. *Ibid.* 1/405.

37. Du nom d'Abû-l Shahm (Ibn Hajar *Fath al-bârî* 5/140).

38. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 4/272 ; Ibn Hanbal *Musnad* 4/456 ; *Tabaqât* 1/408 ; Bukhârî 3/1068 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/815 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 11/268 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/562.

39. Ibn Hanbal *Musnad* 4/19 ; Ibn Hajar *Fath al-bârî* 5/142.

40. Bukhârî 3/1066.

41. « *Sachez que quel que soit le butin que vous preniez, le cinquième appartient à Dieu, au Prophète et à ses proches, aux orphelins, aux pauvres et au voyageur* » (8:41).

42. Ibn Shibba *Târîkh al-Madîna* 1/210 ; Dhahabî *Siyar* 2/376 ; Dhahabî *Tarîkh* 3/24.

43. Zubayr Ibn al-'Awwâm, le cousin du Prophète, est le tortionnaire de Kinâna qui ne survivra pas au supplice (Ibn Hishâm 2/336 ; Tabarî 2/138).

44. Abd-al-Razzâq *Musannaf* 6/90 ; Ibn Hanbal *Musnad* 36/444 ; Dârqutnî *Sunan* 2/491 ; Bayhaqî *Sunan* 9/326 ; Muttaqî *Kanz* 5/866.

45. Traduction d'Albert Kasimirski. Pour ce verset voir notamment l'exégèse d'Al-Râzî 31/199.

46. Ibn Shibba *Târîkh al-Madîna* (1/175) ; l'auteur consacre un chapitre à la description de la fortune immense du Prophète.

47. Balâdhurî *Futûh al-buldân* 1/40-41 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/173.

48. Cette expression figure dans le Coran. Traduction de Malek Chebel.

49. Ibn Hanbal *Musnad* 1/306 ; *Tabaqât* 2/314-315 ; Bukhârî 4/1549 ; Abû Dâwûd *Sunan* 3/100 ; Muslim 5/153 ; Nasâ'î *Sunan* 6/98 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 9/423 ; Muttaqî *Kanz* 11/21.

50. *Tabaqât* 2/317, 2/260 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/900 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/560.

51. *Sîra al-halabiyya* 3/498.

52. *Tabaqât* 2/237-238 ; *Sîra al-halabiyya* 3/498.

53. *Tabaqât* 2/239.

54. *Ibid*.

55. Voir par exemple Balâdhurî *Ansâb* 2/169-170.

56. *Tabaqât* 3/184 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 30/321.

57. Ibn Qutayba *Ma'ârif* 1/171 ; Ibn Khallikân *Wafiyyât al-a'yân* 3/65 ; Muhibb al-Dîn al-Tabarî *al-Riâdh al-nadhira* 1/200.

58. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 2/186 ; Bayhaqî *Sunan* 2/349 ; Ibn Hajar *Fath al-bârî* 3/90 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 26/488 ; Muttaqî *Kanz* 8/216.

59. Dhahabî dit que ‘Umar, même calife, a continué à être un commerçant (Dhahabî *Siyar* 2/214).

60. Ibn Hajar *Fath al-bârî* 3/90.

61. Ibn Hanbal *Musnad* 32/352 ; Bukhârî 2/727, 2/745, 6/2676.

62. Bukhâri 2/938.

63. Ibn Hishâm 2/654 ; Ibn Hanbal *Musnad* 4/205 ; *Tabaqât* 2/245 ; Bukhârî 4/1615 ; Tabarî 2/229 ; Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 42/424. Ibn Sa‘d consacre un chapitre à ce que ‘Abbâs a dit la veille de la mort du Prophète (*Tabaqât* 2/246-247).

64. Mohammad-Ali Amir-Moezzi a bien souligné le caractère très particulier du mot *amr* en arabe. Il écrit : « Le mot *amr* (pouvoir) en arabe signifie littéralement “affaire”, “chose”, “ordre”, mot polysémique difficile à traduire (…) il a pratiquement toujours le sens de pouvoir légitime, succession du Prophète, le califat dans le sens littéral de “lieutenance du Prophète” (*Le Coran silencieux et le Coran parlant*, *op. cit.*, p. 40).

65. Ibn Hishâm 2/654 ; *Tabaqât* 2/245-246 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/240 ; Tabarî 2/229 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/247 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/498. Ce jour-là le Prophète est mort selon Ibn Hishâm 2/654.

66. *Tabaqât* 2/246.

67. Maqrîzî *Rasâ’il* 1/49-50.

68. Jawharî *al-saqîfa wa Fadak* 1/44 ; Ibn Abî-l-Hadîd *Sharh al-nahj* 2/48.

69. Jawharî *al-saqîfa wa Fadak*, 1/44 ; Ibn Abî-l-Hadîd *Sharh al-nahj* 2/48.

70. Balâdhurî *Ansâb* 2/265.

IX. Le « roman familial » de Muhammad

1. Dans la chambre du malade, on trouve quelques-unes de ses épouses (‘Aïsha, Hafsa et Maymûna), sa fille Fâtima et son mari ‘Alî, son oncle ‘Abbâs et ses fils (Fadhl, Qutham et ‘Abd-Allâh) ainsi qu’Oussâma Ibn Zayd qui campe au Jorf et fait des allers-retours constants à Médine pour rendre visite au Prophète. Fâtima ne fait qu’une brève apparition durant l’agonie de son père. Son rôle prendra de l’ampleur lors du règlement de l’affaire de la succession.

2. Ibn Kathîr *Bidâya* 5/275 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/505-506.

3. Tabarânî *al-Mu‘jam al-kabîr* 3/44 ; Hâkim *Mustadrak* 3/153 ; Muttaqî *Kanz* 11/409.

4. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 3/439 ; Dârimî *Sunan* 2/190 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/607 ; Hâkim *Mustadrak* 2/191 ; Muttaqî *Kanz* 16/536. ‘Umar lui-même n’a pas donné à ses épouses ni demandé pour ses filles plus de quatre cent quatre-vingts dirhams de don nuptial (Ibn Hanbal *Musnad* 1/419 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/607 ; Hâkim *Mustadrak* 2/191 ; Muttaqî *Kanz* 16/534).

5. Ibn Ishâq *Sîra* 1/248-249 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/330 ; Bayhaqî *Sunan* 7/381 ; Dhahabî *Siyar* 2/433 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/611.

6. Kulayni *al-Kâfî* 5/346 ; Ibn al-Jawzî *al-Muntadhim* 8/124.

7. *Tabaqât* 8/652 ; Suyûtî *Jâmi‘ al-ahâdîth* 25/500 ; Muttaqî *Kanz* 13/633.

8. Ibn al-Athîr *Usd* 1/528.

9. Ibn Hishâm 1/156 ; *Tabaqât* 1/99.

10. *Sîra al-halabiyya* 1/25.

11. Voir la fatwa n° 18395 en date du 27/06/2002 ; voir aussi du même ‘Alî Jom‘a le livre *al-Dîn wa-l-hayât* (éd. Nahdhat Misr, 2005, fatwa n° 51, p. 90).

12. Exégèse de Qurtubî 9/287. On cite l’exemple de la femme d’Ibn ‘Ajlân dont chaque grossesse durait quatre ans et qui en douze ans a accouché de trois enfants ! Notons que des auteurs comme Ibn al-Jawzî disent que le Prophète était âgé de sept à vingt-huit mois quand son père est mort (Ibn al-Jawzî *Sifat al-safwa* 1/21).

13. Ibn ‘Asâkir *Târîkh Dimashq* 3/48, 3/400-401, 3/408 ; Ibn Kathîr *Sîra* 1/189-191 ; Suyûtî *al-Durr al-manthûr* 4/330 ; Suyûtî *al-khasâ'is al-kubrâ* 1/66 ; Muttaqî *Kanz* 11/402.

14. Dans le *sifâh*, une femme a commerce avec plusieurs partenaires en même temps ; quand elle tombe enceinte, elle désigne elle-même l'homme qui sera le père de son enfant. Le prestigieux Compagnon de Muhammad ‘Amrû Ibn al-‘Âss a été conçu dans le cadre d'un *sifâh* où sa mère avait eu des rapports sexuels avec quatre hommes simultanément ; ‘Amrû Ibn al-‘Âss était la risée des musulmans à cause de cette conception peu orthodoxe (*Sîra al-halabiyya* 1/64).

15. La Tradition nie la conception du Prophète dans le cadre d'un *sifâh* pour mieux souligner que les parents de Muhammad ne pouvaient pas le pratiquer puisqu'ils n'étaient pas païens mais avaient une foi monothéiste qu'ils pratiquaient « en secret ». On ne sait pas pourquoi ils auraient été secrètement monothéistes lors même que la société polythéiste mecquoise admettait aisément la cohabitation avec des communautés judéo-chrétiennes.

16. Ibn Ishâq *Sîra* 1/50 ; Abû Ya‘lâ *Musnad* 13/74 ; Tabarî 1/456 ; Ibn Habbân *Sahîh* 14/243 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 1/136 ; Ibn Asâkir *Târîkh Dimashq* 3/91 ; Dhahabî *Tarîkh* 1/47 ; Ibn Kathîr *Sîra* 1/228 ; Suyûtî *al-Khasâ'is al-kubrâ* 1/132-135.

17. *Tabaqât* 1/98.

18. Balâdhurî *Ansâb* 1/91.

19. Hichem Djaït, *La Vie de Muhammad*, Paris, Fayard, t. I, 2007, p. 236-240 ; voir aussi du même auteur *Fî-l sîra al-nabawiyya*, t. 2, *Târikhiyyat al-da'wâ al-muhammadiyya fî Makka*, Beyrouth, éd. Dâr al-talî‘a, 2007, p. 149.

20. On peut penser que la Tradition – ou peut-être le Prophète lui-même – a procédé à une « réforme » des noms païens au cours de laquelle le prénom de son père qui aurait été à l'origine ‘Abd-Allât (l'esclave de la divinité païenne Allât) serait devenu ‘Abd-Allâh pour avoir une résonance islamique. Au sujet de cette réforme onomastique voir Mohammed H. Benkheira, « Onomastique et religion : à propos d'une réforme du nom propre au cours des premiers siècles de l'Islam »*, op. cit.*

21. Il s'agit de la contraction du mot arabe *al-ilâh* qui signifie « le dieu ».

22. Ibn ‘Abd al-Barr *al-Istî‘âb* 4/1738 ; Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 38/303 ; Majlisî *Bihâr al-anwâr* 29/29. Lors de la bataille d'Uhud, on voit Abû Sofiâne du haut de la colline chercher Muhammad en criant : « Où est Ibn Abî Kabsha ? » (Exégèse d'al-Râzî 9/384).

23. Waraqa Ibn Nawfal le Quraychite est le cousin de Khadîja, la première femme de Muhammad ; il est célèbre dans l'histoire de l'islam car, interrogé par sa cousine Khadîja sur l'apparition de l'ange Gabriel à son mari, il est le premier à reconnaître la prophétie de Muhammad. Curieusement, Waraqa, qui est un chrétien nestorien versé dans les Écritures, ne se convertira jamais à l'islam, sans qu'on sache pourquoi.

24. Tirmidhî *Sunan* 5/584 ; Hâkim *Mustadrak* 3/275 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 1/167-168 ; Ibn al-Athîr *Jâmi‘ al-'usûl* 8/535 ; Ibn Kathîr *Sîra* 1/192 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 2/315.

25. Ibn Hanbal *Musnad* 29/57 ; Hâkim *Mustadrak* 3/375.

26. Tabarânî, *al-Mu‘jam al-awsat* 6/199 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 1/171 ; Abû-l Fidâ *al-Mukhtasar* 1/111 ; Ibn Kathîr *Sîra* 1/193.

27. Ibn Hishâm 1/136. Hâshim était un surnom attribué à ce grand seigneur de Quraysh en référence à sa générosité : il découpait le pain (*hashama*) dans la nourriture. Le rôle politique du très puissant Hâshim, l'arrière-grand-père de Muhammad, mérite à lui seul une monographie.

28. Le prénom de Muhammad serait-il dérivé du prénom originel de son grand-père Shaybat al-Hamd ?

29. Ibn Hishâm 1/137 ; Balâdhurî *Ansâb* 1/64. Le bébé avait des cheveux blancs à la naissance, c'est pour cette raison qu'on l'a appelé Shayba qui veut dire en arabe « cheveu blanc ».

30. C'est l'hypothèse de l'historien égyptien Sayyid al-Qumnî, *Islâmiyyât*, éd. al-Markaz al-masrî li-buhûth al-hadhâra, 2001, p. 38.

31. La vie de Muhammad est peuplée de femmes puissantes maîtresses d'elles-mêmes, vestige sans doute d'une société arabe préislamique matriarcale.

32. Ibn Hishâm 1/137.

33. Ibn Kathîr dit que dans un premier temps Salmâ a accompagné son mari Hâshim à La Mecque puis est retournée dans sa famille à Yathrib où elle a accouché de Shayba alias ‘Abd al-Muttalib (Ibn Kathîr *Sîra* 1/184).

34. Ibn Kathîr *Sîra* 1/186.

35. Balâdhurî *Ansâb* 1/64 ; Ibn Kathîr *Sîra* 1/184.

36. Ibn Hishâm 1/137-138.

37. Balâdhurî *Ansâb* 1/64 ; Ibn Kathîr *Sîra* 1/184.

38. Balâdhurî *Ansâb* 1/65 ; Ibn Kathîr *Sîra* 1/184.

39. Ibn Hishâm 1/138.

40. « *Ô toi, le Prophète ! Nous avons déclaré licites pour toi les épouses auxquelles tu as donné leur douaire, les captives que Dieu t'a destinées, les filles de ton oncle paternel, les filles de ton oncle maternel, les filles de tes tantes maternelles – celles qui avaient émigré avec toi – ainsi que toute femme croyante qui se serait donnée au Prophète pourvu que le Prophète ait voulu l'épouser. Cela est un privilège qui t'est accordé, à l'exclusion des autres croyants* » (33:50).

41. Suhaylî *Rawdh* 2/157.

42. Ibn Ishâq *Sîra* 1/244.

43. Ibn Hanbal *Musnad* 42/89 ; Bukhârî 3/1389 ; Muslim 7/134 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 23/11 ; Hâkim *Mustadrak* 4/318.

44. Ibn Ishâq *Sîra* 1/244 ; Bukhârî 3/1389.

45. Il aurait été naturel que son alliance politique avec les clans de Médine soit consolidée par une alliance familiale, or il n'en est rien. On doit signaler toutefois que la *Sîra* d'Ibn Kathîr évoque le mariage de Muhammad avec une Ansar dénommée Omm Shurayk des Banû Najjâr qui s'est offerte au Prophète mais il n'a pas consommé son mariage avec elle (Ibn Kathîr *Sîra* 4/595). Muhammad déteste, paraît-il, la jalousie excessive des ansariennes (Dhahabî *Siyar* 3/501). Mais la véritable raison de son refus d'épouser une Médinoise est que les femmes de Médine sont plutôt émancipées et peu dociles (Bayhaqî *Sunan* 7/58) (à l'image de son arrière-grand-mère Salmâ !).

46. *Tabaqât* 8/192 ; Bukhârî 5/2000 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/102 ; Nasâ'î *Sunan* 8/207 ; Bayhaqî *Sunan* 7/87. Dans des hadiths particulièrement audacieux, on voit les épouses de Muhammad l'inviter à avoir commerce avec leurs esclaves : pour arranger une crise conjugale avec son mari, Zaynab lui dit que telle de ses esclaves n'a plus ses menstrues ; le Prophète entre dans la chambre de Zaynab et a des rapports sexuels avec l'esclave de son épouse (Nasâ'î *Sunan* 8/261).

47. Ibn Hanbal *Musnad* 36/75 ; Bukhârî 5/1959 ; Muslim 8/89, 2/60 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/1325 ; Tirmidhî *Sunan* 4/483 ; Muttaqî *Kanz* 16/287, 3/210.

48. Ibn Hishâm 2/643 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/85 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/579.

49. Tabarî 2/212.

50. Ibn Hanbal *Musnad* 42/501 ; Ibn al-Athîr *Usd* 6/189 ; Tabarî 2/212.

51. Balâdhurî *Ansâb* 2/40. Omm Rummân parle ici sans doute de sa belle-fille Asmâ (fille aînée d'Abû Bakr et de Qutayla) qui épousera Zubayr Ibn al-'Awwâm, le cousin germain de Muhammad.

52. Ibn Ishâq *Sîra* 1/255 ; Ibn Hishâm 2/644 ; Suhaylî *Rawdh* 7/560 ; Ibn al-Athîr *Usd* 6/189.

53. *Bakr* en arabe désigne aussi une jeune chamelle. L'éloquence arabe a sans doute joué sur la polysémie du mot *bakr* dont les deux sens de « pucelle » et de « jeune chamelle » peuvent désigner 'Aïsha.

54. Ibn 'Abd al-Barr *al-Istî'âb* 4/1811.

55. *Tabaqât* 8/189 ; Ibn Hanbal *Musnad* 4/188.

56. Muslim 4/188 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/58.

57. Ibn Ishâq *Sîra* 1/257 ; Muttaqî *Kanz* 2/538.

58. Tirmidhî *Sunan* 3/112.

59. Zaynab Bint Khuzayma meurt sept ans avant le Prophète. Leur mariage n'aura duré que quelques mois.

60. Ibn Ishâq *Sîra* 1/262.

61. « *Appelez ces enfants adoptifs du nom de leurs pères – ce sera plus juste auprès de Dieu –, mais si vous ne connaissez pas leurs pères, ils sont vos frères en religion ; ils sont des vôtres* » (33:5).

62. Ibn Hanbal *Musnad* 43/297 ; Bukhârî 4/1797 ; Muslim 4/174 ; Nasâ'î *Sunan* 10/223 ; Bayhaqî *Sunan* 7/88. On dit que 'Aïsha prononce cette phrase suite à la révélation d'autres versets qui donne au Prophète une liberté totale et absolue dans son harem : « *Il n'y a pas de reproche à te faire si tu fais attendre celle d'entre elles que tu voudras ; si tu reçois chez toi celle que tu voudras et si tu recherches de nouveau quelques-unes de celles que tu avais écartées. Voilà ce qui est le plus propre à les réjouir, à leur ôter tout sujet de tristesse afin que toutes soient contentes de ce que tu leur accordes. – Dieu connaît le contenu de vos cœurs. Dieu sait tout et il est plein de mansuétude. Il ne t'est plus permis de changer d'épouses, ni de prendre d'autres femmes, en dehors de tes esclaves même si tu es charmé par la beauté de certaines d'entre elles. – Dieu voit parfaitement toute chose* » (33:51-52).
63. Tirmidhî *Sunan* 5/352. Bukhârî attribue cette phrase à un Compagnon du Prophète, Anas Ibn Mâlik (Bukhârî 6/2699) ; Tabarânî l'attribue à un certain Hassan (Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 24/42).
64. Balâdhurî *Ansâb* 2/67.
65. Dhahabî *Siyar* 3/224.
66. À dos de chameau, elle s'est jetée devant Muhammad en disant : « Le chameau et celle qui le monte sont au Prophète » (Ibn Hishâm 2/646).
67. Balâdhurî *Ansâb* 2/58-60 ; Nasâ'î *Sunan* 8/257, 8/260.
68. Bukhârî 2/911.
69. Bukhârî 4/1517 ; Nasâ'î *Sunan* 8/151.
70. Bukhârî 6/2699 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/68 ; Nasâ'î *Sunan* 8/163 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 24/42.
71. Ibn Hajar *Fath al-bârî* 5/207 ; *Sîra al-halabiyya* 2/294.
72. Bukhârî 2/911 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/45 ; Nasâ'î *Sunan* 8/161-162. On a ici la preuve qu'Abû Bakr est loin d'être l'homme docile et sensible que la légende décrit.
73. Il s'agit de Sawda dans la version de Nasâ'î *Sunan* 8/162.
74. Ibn Hanbal *Fadhâ'il al-sahâba* 1/349 ; Nasâ'î *Sunan* 8/162 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 4/43 ; Muttaqî *Kanz* 12/593.
75. Nasâ'î *Sunan* 8/157.
76. Gomme végétale sucrée qui a une mauvaise odeur et qu'on extrait de l'*Acacia œrfota* (*'urfut* en arabe).
77. Ibn Hanbal *Musnad* 43/41 ; Bukhârî 4/1865, 6/2556 ; Muslim 4/184-185 ; Bayhaqî *Sunan* 7/580.

X. La fille et le gendre

1. Ibn Kathîr *Sîra* 4/609. Le même Ibn Kathîr affirme que Fâtima a un frère jumeau prénommé Abdallâh, mort en bas âge (Ibn Kathîr *Bidâya* 6/365).
2. Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 22/400 ; Hâkim *Mustadrak* 3/169 ; Muttaqî *Kanz* 12/109.
3. *Sîra al-halabiyya* 3/184.
4. Des pans entiers de la biographie de Zaynab (vraisemblablement fille aînée du Prophète) demeurent totalement inconnus. Au moment de l'hégire, elle n'a pas quitté La Mecque avec son père, préférant y demeurer auprès de son mari, le richissime Abûl 'Âs, qui a refusé de se convertir à l'islam. La fille de Zaynab, Umâma, est adorée du Prophète.
5. Abû Lahab, l'oncle irréductible de Muhammad, a persisté jusqu'au bout dans son opposition virulente à son neveu ; dans la sourate 111 du Coran, Abû Lahab est cité nommément, avec sa femme, pour illustrer d'une manière exemplaire le châtiment divin. La relation entre Muhammad et cet oncle féroce est plus complexe qu'il n'y paraît. Le Prophète aimait son oncle Abû Lahab et il semble avoir vécu sa rupture avec lui comme un drame personnel très douloureux.
6. Après son divorce d'avec 'Utba, le fils d'Abû Lahab, Roqayya épouse 'Uthmân à qui elle donne 'Abd-Allâh qui meurt à l'âge de six ans – un coq lui aurait piqué l'œil (*Tabaqât* 3/54 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 39/8). Après la mort précoce de sa sœur Roqayya, Omm Kulthûm convole avec le même 'Uthmân (Ibn Kathîr *Sîra* 4/610). Il est à noter par ailleurs que Roqayya et

Omm Kulthûm n'ont pas une biographie connue. Leur postérité est due à leur mari commun, 'Uthmân. La mystérieuse Omm Kulthûm n'est connue qu'à travers sa *kunya*. Son existence ressemblant étrangement à celle de Roqayya, on peut se demander finalement s'il ne s'agit pas d'une seule et même personne. Par exemple, Dhahabî ne mentionne nullement l'existence d'Omm Kulthûm quand il donne la liste des filles de Muhammad : il ne cite que Roqayya, Zaynab et Fâtima (Dhahabî *Târîkh* 3/43).

7. Ibn al-Athîr On peut s'étonner d'ailleurs de l'absence de ce surnom dans la plus ancienne et plus longue notice biographique consacrée au troisième calife dans les *Tabaqât* d'Ibn Sa'd. Hassan Ibn Thâbit, dans ses élégies, ne cite pas non plus ce titre de « détenteur des deux lumières » quand il chante les louanges de 'Uthmân.

8. Le Prophète aurait même dit que s'il avait eu une troisième fille il l'aurait donnée en mariage à 'Uthmân (*Tabaqât* 3/56 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/610).

9. Dans un livre féroce mais d'une époustouflante érudition, Henri Lammens établit le relevé exhaustif de toutes les contradictions et incohérences qui jalonnent l'écriture de la biographie de Fâtima et des autres filles du Prophète. (*Fâtima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sîra*, Institut biblique pontifical, Rome, Bretschneider, 1912).

10. Nasâ'î *Sunan* 7/448.

11. Ibn Ishâq *Sîra* 1/246.

12. *Ibid* ; Ibn al-Athîr *Usd* 6/221 ; Dhahabî *Siyar* 1/385 ; Ibn Kathîr *Sîra* 2/543-544 ; Muttaqî *Kanz* 13/683. Le don nuptial offert à Fâtima est d'une valeur de quatre cents dirhams (Ibn Kathîr *Bidâya* 6/366).

13. *Tabaqât* 8/26.

14. Balâdhurî *Ansâb* 2/362 ; Ibn al-Athîr *Usd* 6/221.

15. Balâdhurî *Ansâb* 2/354.

16. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 42/132 ; Ibn al-Athîr *Usd* 6/221.

17. Ibn Hanbal *Musnad* 5/179 ; *Tabaqât* 3/26-27 ; Tabarî 2/137 ; Hâkim *Mustadrak* 3/143 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 6/180. Ibn Qutayba cite Ibn Ishâq décrivant le physique disgracieux de 'Alî (Ibn Qutayba *Ma'ârif* 1/47).

18. Jâhiz *al-Bursân wa-l 'urjân wa-l hawlân* 1/465.

19. Hâkim *Mustadrak* 3/101 ; Dhahabî *Siyar* 2/508 ; Muttaqî *Kanz* 5/734.

20. Ibn Qutayba *Ma'ârif* 1/45 ; Balâdhurî *Ansâb* 3/49 ; Ibn al-Athîr *Usd* 3/620 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 42/25. Ce portrait qui ridiculise 'Alî serait sans doute une spéculation sunnite visant à dévaloriser la figure emblématique de leurs opposants shiites.

21. Ibn Kathîr *Bidâya* 6/366.

22. Ibn Hanbal *Musnad* 2/121 ; Nasâ'î *Sunan* 5/243 ; Hâkim *Mustadrak* 2/202 ; Ibn Kathîr *Sîra* 2/545.

23. Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 22/407 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 52/445 ; Muttaqî *Kanz* 11/606.

24. Muhibb al-Dîn al-Tabarî *al-Riâdh al-nadhira* 3/146 ; Majlisî *Bihâr al-anwâr* 43/109 ; 'Isâmî *Samat al-nujûm* 3/43.

25. Il est probable que les prétendants ne se soient pas bousculés à la porte de Fâtima à cause de cette exigence inflexible du Prophète.

26. Dans les mœurs de l'époque, les unions monogames sont rares ; seules les femmes puissantes comme Khadîja la première femme de Muhammad pouvaient imposer cette condition.

27. Aucun de ceux qui aujourd'hui défendent la polygamie ne semble vouloir suivre l'exemple donné par le Prophète ; pour couper court au débat, certains auteurs disent que la monogamie fait partie des privilèges (*khasâ'is*) accordés à la fille du Prophète (non applicables aux autres femmes).

28. Ibn Hanbal *Musnad* 31/229, 31/226 ; Bukhârî 3/1364 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/644 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 20/18 ; Dhahabî *Siyar* 3/415 ; Muttaqî *Kanz* 12/106.

29. Muslim 6/142 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/1189 ; Muttaqî *Kanz* 15/321.

30. Le véritable nom d'Abû Jahl est 'Amrû, fils de Hâshim Ibn al-Mughîra. Abû Jahl, littéralement « le père de l'ignorance », n'est qu'une *kunya* injurieuse dont le Prophète affuble son ennemi. On aura relevé que Muhammad s'abstient ici d'employer ce

sobriquet insultant, parlant avec considération d'un homme qui, malgré son hostilité, a eu à son égard une attitude respectueuse.

31. Ibn Hanbal *Musnad* 31/240 ; Bukhârî 5/2004 ; Abû Dâwûd *Sunan* 2/185 ; Muslim 7/140 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/643 ; Tirmidhî *Sunan* 5/698 ; Nasâ'î *Sunan* 7/457 ; Ibn Hibbân *Sahîh* 15/405 ; Bayhaqî *Sunan* 7/502 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 58/159 ; Ibn al-Jawzî *Sifat al-safwa* 1/310 ; Suhaylî *Rawdh* 7/236 ; Ibn al-Athîr *Usd* 6/222 ; Dhahabî *Siyar* 5/430.

32. Ibn Hanbal *Musnad* 31/229 ; Bukhârî 3/1364 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/644 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 20/18.

33. Bukhârî 5/2004 ; Nasâ'î *Sunan* 7/457-458 ; Tirmidhî ne parle pas du divorce (Tirmidhî *Sunan* 5/698).

34. Tabarî 2/15.

35. Voir chapitre I.

36. Ibn Hanbal *Musnad* 2/229 ; Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 1/314 ; Muttaqî *Kanz* 15/524. On dit que 'Alî s'endort souvent au cimetière, au-dessus des tombes (Mâlik *Muwatta'* 1/233).

37. Ibn Hanbal *Musnad* 2/229 ; Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 1/314 ; Muttaqî *Kanz* 15/524.

38. Le Prophète a d'autres favoris : Zayd, Oussâma, le fils de ce dernier, et surtout ses petits-fils Hassan et Hussayn. Dans une version troublante donnée par Ibn Sa'd, on apprend que le Prophète songe à désigner Zayd comme successeur (*Tabaqât* 3/46).

39. 'Alî n'est pas ce qu'on appelle un homme doué politiquement ; l'issue catastrophique de sa carrière de calife en est la preuve. En effet, contrairement à ses prédécesseurs qui sauront maintenir tant bien que mal la cohésion de la *umma*, 'Alî entraînera les musulmans dans les affres d'une horrible guerre civile.

40. C'est plutôt 'Aqîl, le frère aîné de 'Alî, qui est célèbre pour son savoir généalogique et ses dons d'éloquence.

41. Abû-l Faraj al-Isfahânî *Aghânî* 4/4.

42. *Tabaqât* 8/26 ; Ibn Hajar *al-Isâba* 8/59.

43. Tabarî 2/15 ; Nasâ'î *Sunan* 7/464 ; Ibn Kathîr *Sîra* 2/363.

44. Bukhârî 5/2291 ; Tabarî 2/14. Dans sa *Sîra*, Ibn Hishâm dit que le Prophète a affublé 'Alî de ce sobriquet lors d'une expédition à Dhât al-'Ashîra ; il consacre même une courte section de son livre à ce surnom (Ibn Hishâm 1/599).

45. Balâdhurî *Ansâb* 2/345 ; Dhahabî *Siyar* 2/495. Sur ce sobriquet attribué à 'Alî, voir l'article d'Etan Kohlberg « Abû Turab », *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n° 41, 1978, p. 347-352.

46. Henri Lammens, *Fâtima et les filles de Mahomet, op. cit.,* p. 37.

47. Ibn Ishâq *Sîra* 1/194 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/818 ; Tirmidhî *Sunan* 4/645 ; Muttaqî *Kanz* 15/198.

48. Ibn Kathîr *Bidâya* 6/366.

49. Ibn Hanbal *Musnad* 33/422 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 20/229.

50. Ibn Kathîr *Bidâya* 6/366.

51. Bukhârî 3/1358-1359, 5/2329 ; Abû Dâwûd *Sunan* 4/474 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/385.

52. Wâqidî *Maghâzî* 2/693-694 ; Ibn Hishâm 2/352-353 ; *Tabaqât* 8/27.

53. Ibn Hanbal *Musnad* 30/372-373 ; Nasâ'î *Sunan* 7/448, 8/256.

54. Hâkim *Mustadrak* 2/219 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 3/148 ; Dhahabî *Tarîkh* 2/122 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 4/300. Évidemment, il est plus facile pour les rédacteurs de hadiths d'attribuer à Zaynab cette qualité : comme elle n'avait pas de descendants qui pouvaient être encombrants et réclamer le pouvoir, on pouvait célébrer à cœur joie une fille du Prophète dont la mémoire n'avait aucun enjeu politique.

55. Ibn Hanbal *Musnad* 31/227 ; Bukhârî 3/1364 ; Muslim 7/141 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/644 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 20/18.

56. Nasâ'î *Sunan* 7/453.

57. Muslim 7/135 ; Bukhârî 2/911 ; Nasâ'î *Sunan* 8/151-152 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 23/41 ; Bayhaqî *Sunan* 7/488.

58. Ibn Ishâq *Sîra* 1/247 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/582.

59. Tirmidhî *Sunan* 5/656.

60. Bukhârî 3/1371 ; Tirmidhî *Sunan* 5/ 657 ; Nasâ'î *Sunan* 7/459 ; Nasâ'î *Fadhâ'il al-sahâba* 1/20 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 3/127 ; Muttaqî *Kanz* 12/113.

61. Nasâ'î *Sunan* 7/461.

62. Nasâ'î *Fadhâ'il al-sahâba* 1/20.

63. *Ibid*. 1/19 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 3/304.

64. Surnom qu'on utilise souvent pour désigner Hassan et Hussayn.

65. Ibn Hanbal *Musnad* 2/164 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 8/38.

66. Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 3/95.

67. Bukhârî 3/1302.

68. Dhahabî *Siyar* 4/322 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 8/43.

69. Le culte de Fâtima est tardif. Il est exacerbé dans la littérature shiite. Les premiers ouvrages sunnites, quant à eux, présentent Fâtima comme un personnage pâle (pour des raisons politiques évidentes), puis progressivement dans les ouvrages postérieurs, la fille de Muhammad est sacralisée également par les auteurs sunnites.

70. Tabarî 2/233 ; Ibn Abd Rabbih *al-'Iqd al-farîd* 5/13 ; Ibn Abî-l-Hadîd *Sharh al-nahj* 2/56-57 ; Abû-l Fidâ *al-Mukhtasar* 1/8 ; Muttaqî *Kanz* 5/651.

71. Ibn Qutayba *al-Imâma wa-l siyâsa* 1/19.

72. Ya'qûbî *Târîkh* 1/155.

73. Ibn Abd Rabbih *al-'Iqd al-farîd* 5/13 ; Abû-l Fidâ *al-Mukhtasar* 1/8.

74. Balâdhurî *Ansâb* 2/268 ; Ya'qûbî *Târîkh* 1/155.

75. *Kitâb Sulaym* 1/386-387.

76. Ya'qûbî *Tarîkh* 1/155 ; Tabarî 2/233 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/496.

77. Ibn Abî-l-Hadîd *Sharh al-nahj* 16/271.

78. Muhsin, le troisième fils de Fâtima et 'Alî, est vaguement évoqué par les sources sunnites (Ibn Ishâq *Sîra* 1/247 ; Bayhaqî *Sunan* 7/100 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/582). Les shiites disent que Fâtima a avorté à cause du choc de la mort du Prophète (Majlisî *Bihâr al-anwâr* 42/90 ; Mufîd *al-Irchâd* 1/355).

79. Dhahabî *Siyar* 2/371, 2/388 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/611, 4/567.

80. Dhahabî *Siyar* 2/388 veut dire qu'elle est morte de chagrin.

81. Balâdhurî *Futûh al-buldân* 1/41 ; Yâqût *Mu'jam al-buldân* 4/239. Entre-temps, le nouveau calife Abû Bakr l'a déshéritée ; la Tradition justifie l'attitude d'Abû Bakr par le fait que les biens mis à la disposition du Prophète ne sont pas nécessairement en sa possession (c'est un droit de jouissance, non de propriété).

82. Ibn Kathîr *Sîra* 3/385, 4/495 ; cet auteur dit que Fâtima était dans l'illusion (*tawahhamat*) (Ibn Kathîr *Sîra* 4/495).

83. Ibn Abî-l-Hadîd *Sharh al-nahj* 2/57.

84. Bukhârî 4 /1549-1550 ; Muslim 5/153 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/567.

85. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 28/357 ; Ibn Qutayba *al-Imâma wa-l siyâsa* 1/20.

86. *Kitâb Sulaym* 1/392 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/568.

87. Ya'qûbî *Târîkh* 2/137 ; Tabarî 2/353 ; Ibn Abd Rabbih *al-'Iqd al-farîd* 5/21 ; Mas'ûdî *Murûj al-dhahab* 3/117-118 ; Dhahâbî *Siyar* 2/364 ; Muttaqî *Kanz* 5/631-632.

XI. 'Aïsha, la sémillante petite rougeaude

1. Pour toutes sortes de fatwas, elle est alors incontournable (*Tabaqât* 2/375 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/46, 2/47, 2/49).
2. Ibn Kathîr *Sîra* 2/137.
3. Ibn Kathîr *Bidâya* 8/100 ; Ibn Kathîr *Sîra* 2/137. Ce hadith est très contesté : al-Qârî dit qu'il ne se fonde sur aucune chaîne de garants (al-Qârî *Mirqât al-mafâtîh* 9/3995).
4. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 6/389 ; Ibn Hanbal *Musnad* 44/129 ; Bukhârî 2/911, 3/1376 ; Hâkim *Mustadrak* 4/10 ; Ibn al-Athîr *Jâmi' al-'usûl* 9/136 ; Dhahabî *Siyar* 3/431 ; Muttaqî *Kanz* 12/134. Dans d'autres variantes on ne parle pas des vêtements de 'Aïsha mais de son drap (*lihâf*) : Bukhârî 3/1376 ; Tirmidhî *Sunan* 5/703 ; Nasâ'î *Sunan* 8/153-154 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 23/406 ; Ibn al-Athîr *Jâmi' al-'usûl* 9/141 ; Muttaqî *Kanz* 12/134-136. Ibn Hanbal parle simplement de la maison de 'Aïsha (Ibn Hanbal *Musnad* 44/129).
5. Ibn Hanbal *Musnad* 41/123 ; Muslim 7/135 ; Nasâ'î *Sunan* 8/151-152 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 23/41 ; Bayhaqî *Sunan* 7/488.
6. Ibn Qutayba *Ma'ârif* 1/153.
7. Ibn Hanbal *Musnad* 42/203 ; Bukhârî 1/173 ; Nasâ'î *Sunan* 8/181 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 23/179 ; Tabrîzî *Mishkât al-masâbîh* 2/237.
8. Bukhârî 1/468 ; Muslim 7/137 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/44 ; Bayhaqî *Sunan* 7/487.
9. Ibn Hanbal *Musnad* 42/471 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/641 ; Dârimî *Sunan* 2/195 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 23/28.
10. Isfahânî *Hiliyat al-awliyâ'* 2/44.
11. Abû Dâwûd *Sunan* 4/438.
12. Ibn Ishâq *Sîra* 1/255.
13. Abû Dâwûd *Sunan* 4/438 ; Muslim 7/135 ; Nasâ'î *Sunan* 8/179-180.
14. Ibn Hanbal *Musnad* 40/144 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/636.
15. Wâqidî *Maghâzî* 2/427 ; Nasâ'î *Sunan* 8/177-178.
16. Bukhârî 1/173 ; Nasâ'î *Sunan* 8/181-182.
17. *Tabaqât* 1/365 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 4/46.
18. Ibn Hishâm 2/643 ; *Tabaqât* 2/205 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/209, 2/215 ; Nasâ'î *Wafât* 1/24-25 ; Tabarî 2/226.
19. Elle est morte à l'âge de soixante-dix ans, sous le califat du Mu'âwiya (en l'an 58 de l'hégire).
20. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 3/34, 7/536 ; *Tabaqât* 8/74 ; Ibn Qutayba *Ma'ârif* 1/134 ; Hâkim *Mustadrak* 4/7 ; Dhahabî *Siyar* 3/462.
21. Ibn Kathîr *Bidâya* 8/95.
22. Abû-l Faraj al-Isfahânî *Aghânî* 17/356-360 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 70/56-60.
23. Abû-l Faraj al-Isfahânî *Aghânî* 3/315.
24. Baghdâdî *Târîkh Baghdâd* 11/239 ; 'Isâmî *Samat al-nujûm* 1/445.
25. Ibn Hanbal *Musnad* 40/107 ; Muslim 1/175 ; Tirmidhî *Sunan* 1/91.
26. Bukhârî 1/192 ; Muslim 2/60.
27. Ibn Hanbal *Musnad* 41/241 ; Muttaqî *Kanz* 8/212.
28. Ibn Hanbal *Musnad* 40/156 ; Muslim 3/135 ; Bukhârî 2/680 ; Abû Dâwûd *Sunan* 2/284 ; Nasâ'î *Sunan* 3/299. Les shiites pensent que ce genre de tradition est d'origine omeyyade et destiné à salir la mémoire du Prophète (rappelons que pour les shiites les Omeyyades sont des hypocrites qui n'ont jamais sincèrement cru en Muhammad).
29. Ibn Hanbal *Musnad* 43/43 ; Muslim 3/64 ; Nasâ'î *Sunan* 8/160 ; Muttaqî *Kanz* 12/264.
30. Mâlik *Muwatta'* 1/242.
31. Ibn Hanbal *Musnad* 42/96, 43/43 ; *Tabaqât* 2/203 ; Muslim 2/51, 3/64 ; Nasâ'î *Sunan* 8/158-161, 8/158.

32. Ibn Hanbal *Musnad* 43/43 ; *Tabaqât* 2/203 ; Muslim 3/64 ; Nasâ'î *Sunan* 8/159-161 ; Muttaqî *Kanz* 12/264.

33. Wâqidî *Maghâzî* 2/426-440.

34. Dans Ibn Hishâm, il s'agit de la *ghazwa* (razzia) des Banû Mustalaq (Ibn Hishâm 2/297).

35. Bukhârî 2/942 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 23/61, 23/124.

36. Ibn Hishâm 2/301 ; Bukhârî 2/944 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 23/97, 23/124.

37. Traduction de Malek Chebel.

38. Muslim 5/118 ; Abû Dâwûd *Sunan* 4/253 ; Muttaqî *Kanz* 5/436.

39. Wâqidî *Maghâzî* 2/440 ; Dârimî *Sunan* 1/129 ; Nasâ'î *Sunan* 8/252 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 11/245 ; Hâkim *Mustadrak* 4/326 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 2/249.

40. La punition que le Coran retiendra est de cent coups de fouet pour l'homme et la femme adultères : « *Frappez le débauché et la débauchée de cent coups de fouet chacun. N'usez d'aucune indulgence envers eux afin de respecter la Religion de Dieu* » (24:2).

41. Ibn Mâjah *Sunan* 1/328, 1/625 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-awsat* 8/12 ; Ibn al-Athîr al-Nihâya 2/177 ; Suyûtî *al-Durr al-manthûr* 2/472. S'agit-il de la même chèvre gourmande qui a mangé la pâte à pain pendant le sommeil de 'Aïsha ?

42. Ibn Hajar *Fath al-bârî* 12/143 ; Suyûtî *al-Itqân* 2/592.

43. *Tabaqât* 8/189 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/60.

44. Balâdhurî *Ansâb* 2/65.

45. La Tradition ajoute le nom d'un autre témoin privilégié : le cousin du Prophète 'Abd-Allâh Ibn 'Abbâs, mais il est très jeune (une douzaine d'années) à la mort de Muhammad.

XII. La calamité du jeudi : le testament non écrit

1. Ibn Hanbal *Musnad* 3/409, 5/135, 5/351, 23/68 ; *Tabaqât* 2/242 ; Bukhârî 1/54, 3/1111, 3/1155, 4/1612, 5/2146, 6/2680 ; Muslim 5/75 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/236 ; Tabarî 2/228-229 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-awsat* 5/287 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 11/445 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 7/181 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/451 ; Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 4/214-215, 9/34. La référence au testament est absente de la *Sîra* d'Ibn Hishâm, serait-ce le résultat d'une (auto)censure ?
2. Ibn Hanbal *Musnad* 5/351 ; Bukhârî 3/1155 ; Muslim 5/75 ; Tabarî 2/228-229.
3. Certaines versions placent le moment de l'écriture du testament dans les dernières heures de la vie du Prophète, qui meurt juste après : « Quand ils quittèrent les lieux, le Prophète mourut » (*Tabaqât* 2/244). Sulaym également dit que l'incident du testament a lieu le lundi, le jour de la mort de Muhammad (*Kitâb Sulaym* 1/324).
4. Ibn Hanbal *Musnad* 5/351, 3/409 ; *Tabaqât* 2/242 ; Bukhârî 3/1111, 3/1155 ; Muslim 5/75 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/236 ; Nasâ'î *Sunan* 5/367 ; Tabarî 2/228-229 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 11/445 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 7/184.
5. Ibn Hanbal *Musnad* 5/351 ; Muslim 5/75 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/236 ; Tabarî 2/228-229.
6. Bukhârî 3/1111.
7. Ibn Hanbal *Musnad* 5/135 ; *Tabaqât* 2/244 ; Bukhârî 1/54, 4/1612, 5/2146, 6/2680 ; Nasâ'î *Sunan* 7/48 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/451.
8. Ibn Hanbal *Musnad* 5/135 ; *Tabaqât* 2/244 ; Bukhârî 1/54, 6/2680 ; Nasâ'î *Sunan* 5/366.
9. Ibn Kathîr *Bidâya* 5/271.
10. Mâlik *Muwatta'* 1/761 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/902.
11. Ibn Hanbal *Musnad* 5/351 ; *Tabaqât* 2/242 ; Bukhârî 3/1155 ; Muslim 5/75 ; Nasâ'î *Sunan* 5/367 ; Tabarî 2/228-229.
12. Ibn Hanbal *Musnad* 3/409 ; *Tabaqât* 2/242 ; Bukhârî 3/1111, 3/1155 ; Muslim 5/75 ; Nasâ'î *Sunan* 5/637 ; Tabarî 2/228-229.
13. Ibn Hanbal *Musnad* 5/135 ; *Tabaqât* 2/244 ; Bukhârî 1/54, 4/1612, 5/2146, 6/2680 ; Nasâ'î *Sunan* 5/636. Certains auteurs tel Ibn Kathîr se gardent de mentionner le nom de 'Umar, ce qui en dit long sur le caractère compromettant de son attitude qu'on essaye de dissimuler derrière une formulation vague : « Certains disent : "Le Prophète est submergé par la douleur" » (Ibn Kathîr *Sîra* 4/451 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/247).
14. Ibn Hanbal *Musnad* 23/68.
15. Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 9/34.
16. *Tabaqât* 2/312-313.
17. *Ibid.* 2/244.
18. Ce voile est soit celui que les femmes utilisent pour couvrir leurs cheveux, soit celui qui sépare les deux sexes à l'intérieur de la maison.
19. *Tabaqât* 2/244.
20. Ce n'est pas la première fois que 'Umar se permet autant de liberté avec les épouses de Muhammad, qui le craignent parce qu'il n'hésite pas à les gronder. Muhammad permet à son ami d'intervenir dans ses affaires domestiques, ce qui ne plaît nullement aux épouses du Prophète qui protestent, estimant qu'elles n'ont de comptes à rendre qu'à leur mari.
21. Tabarânî *al-Mu'jam al-awsat* 5/287 ; Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 9/34 ; Muttaqî *Kanz* 5/644.
22. Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 11/36 ; Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 4/215.
23. Ibn Hanbal *Musnad* 5/135 ; *Tabaqât* 2/243-2/244 ; Bukhârî 4/1612, 5/2146, 6/2680 ; Nasâ'î *Sunan* 5/366 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/451 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/248. Dans d'autres versions, les auteurs utilisent le verbe « se disputer » (*takhâsamû* ou *ikhtassamû*) : Ibn Hanbal *Musnad* 5/135 ; *Tabaqât* 2/244 ; Bukhârî 4/1612, 5/2146, 6/2680 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 7/184 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/451.

24. Bukhârî 6/2662.

25. Ibn Hanbal *Musnad* 1/324 ; *Tabaqât* 2/244 ; Bukhârî 5/2146, 6/2680 ; Muslim 5/76.

26. Tabarî 2/564 ; Ibn al-Athîr *al-Kâmil* 2/432.

27. Tirmidhî *Sunan* 5/621 ; Nasâ'î *Sunan* 8/182 ; Tabrîzî *Mishkât al-masâbîh* 3/285 ; Muttaqî *Kanz* 11/574.

28. Ibn Hanbal *Musnad* 7/372 ; Bukhârî 4/1866 ; Muslim 4/190 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/102 ; Nasâ'î *Sunan* 10/224 ; Exégèse de Tabarî 20/312 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-awsat* 3/212 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 9/167.

29. 'Umar espionnait même les épouses de Muhammad et guettait leurs entrées et sorties (Bukhârî 1/67).

30. Bukhârî 4/1866 ; Muslim 4/188.

31. Bukhârî 4/1866 ; Muslim 4/190.

32. Ibn Hanbal *Musnad* 7/372. Rapportant les mêmes paroles de Zaynab, Tabarî et Tabarânî disent que cette dernière a même accusé 'Umar de jalousie (Exégèse de Tabarî 20/312 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 9/167).

33. Ibn Hanbal *Musnad* 1/363 ; Bukhârî 4/1629.

34. Ibn Hajar *Fath al-bârî* 5/346.

35. Wâqidî *Maghâzî* 2/607 ; Exégèse de Tabarî 22/246 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 20/9 ; Ibn Habbân *Sahîh* 11/216 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 4/106 ; Dhahabî *Tarîkh* 2/371.

36. Ibn Hanbal *Musnad* 31/249 ; Dârimî *Sunan* 2/310 ; Bukhârî 2/960, 4/1551, 3/1162 ; Nasâ'î *Sunan* 7/482-483 ; Tabarî 2/123 ; Ibn Kathîr *Sîra* 3/442.

37. Wâqidî *Maghâzî* 2/609-610.

38. « *Oui, nous t'avons accordé une victoire éclatante, afin que Dieu te pardonne tes premiers et tes derniers péchés ; qu'il parachève sa grâce en toi ; qu'il te dirige vers la voie droite et afin que Dieu te prête un puissant secours et afin qu'il t'assiste de son puissant secours* » (48:1-3). Voir entre autres : Exégèse de Tabarî 22/195-198 ; Exégèse d'Ibn Kathîr 7/325-326.

39. Ibn Hishâm 2/318.

40. Wâqidî *Maghâzî* 2/608 ; Ibn Hishâm 2/316-317 ; Ibn Hanbal *Musnad* 25/349 ; Bukhârî 2/974, 4/1832 ; Muslim 5/175 ; Nasâ'î *Sunan* 10/262 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 20/ 9 ; Ibn Kathîr *Sîra* 3/334 ; Muttaqî *Kanz* 10/494.

41. Ibn Hajar *Fath al-bârî* 5/346. On en déduit que 'Umar avait l'habitude de contredire le Prophète !

42. Wâqidî *Maghâzî* 2/606-607.

43. « *Il ne parle pas de son propre mouvement. Ce qu'il dit est une révélation qui lui a été faite. L'énorme en force* [l'ange Gabriel] *l'a instruit* » (53:3-4).

44. Ibn Hanbal *Musnad* 5/135 ; *Tabaqât* 2/244.

45. Bukhârî 1/54. Dans d'autres versions, cette phrase est reprise en substance et n'est pas directement attribuée au Prophète (Ibn Hanbal *Musnad* 3/409 ; *Tabaqât* 2/242 ; Bukhârî 3/1111 ; Tabarî 2/228-229 ; Nasâ'î *Sunan* 5/367). Nous avons là un échantillon des « libertés » prises par les rédacteurs de la Tradition chez qui il est souvent difficile de faire la différence entre le dit du Prophète, le récit du transmetteur ou le commentaire de l'auteur.

46. *« Ô vous qui croyez, n'élevez point la voix au-dessus de celle du Prophète, ne lui parlez pas aussi haut que vous le faites entre vous, afin que vos œuvres ne deviennent infructueuses à votre insu »* (49:2).

47. Ibn Hanbal *Musnad* 5/135 ; *Tabaqât* 2/244 Bukhârî 1/54, 4/1612, 5/2146, 6/2680 ; Nasâ'î *Sunan* 5/366 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/451.

48. Ibn Hanbal *Musnad* 3/409, 5/135 ; *Tabaqât* 2/242, 2/244 ; Bukhârî 1/54, 3/1111, 4/1612, 5/2146, 6/2680 ; Nasâ'î *Sunan* 5/366-367 ; Tabarî 2/228-229 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/451.

49. *Tabaqât* 2/242.

50. *Kitâb Sulaym*, 1/324.

51. Mufîd *al-Irchâd* 1/184-185 ; Majlisî *Bihâr al-anwâr* 22/368.

52. Balâdhurî *Ansâb* 2/224.

53. Ibn Hanbal *Musnad* 42/50 ; Muslim 7/110 ; Nasâ'î *Sunan* 6/382 ; Nasâ'î *Wafât* 26 ; Muttaqî *Kanz* 11/546.

54. *Tabaqât* 3/180 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/209-210 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/248.

55. Ibn Kathîr *Sîra* 4/473.

56. Ce mot désigne un os plat utilisé comme support d'écriture.

57. *Tabaqât* 2/243.

58. Dans *Kitâb Sulaym* 1/398, on évoque le testament et la colère du Prophète contre « cet homme » ('Umar) qui le contrarie et l'empêche de dicter ses dernières volontés. Sulaym dit qu'après cet incident, Muhammad convoque 'Alî, Fâtima et leurs deux fils Hassan et Hussayn (le témoignage cité est celui de Salmân le Perse) ; il dit en s'adressant à 'Alî : « Gabriel m'a ordonné de dicter mon testament ; donne-moi de quoi écrire (*sahîfa*) et je prends pour témoins ces trois hommes » (Salmân, Abû Dharr et Miqdâd, présents sur les lieux à la demande du Prophète) et c'est alors que Muhammad dicte les noms des douze imams : 'Alî (appelé par Muhammad son « frère », son « ministre, héritier, et successeur (*khalifatî*) », Hassan et Hussayn et neuf autres descendants de Hussayn, 'Alî écrit sous sa dictée.

59. Ibn Hanbal *Musnad* 2/36 ; Bukhârî 3/1160, 1/53 ; Abû Dâwûd *Sunan* 2/166 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/887 ; Nasâ'î *Sunan* 8/392 ; Bayhaqî *Sunan* 9/419.

60. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 7/295 ; Ibn Hanbal *Musnad* 2/51 ; Muslim 4/115 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/272.

61. Ibn Hanbal *Musnad* 2/269.

62. Ibn Hanbal *Musnad* 2/265, 2/267, 2/432-433 ; Muslim 6/85 ; Nasâ'î *Sunan* 8/392 ; Ibn Hibbân *Sahîh* 14/570 ; Dârqutnî *Sunan* 3/131 ; Hâkim *Mustadrak* 2/153 ; Bayhaqî *Sunan* 9/419 ; Muttaqî *Kanz* 1/92.

63. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 74/130.

64. *Ibid.* 27/64.

65. Bayhaqî *Sunan* 8/49.

66. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 101/373.

67. Ibn 'Asâkir *Târîkh Dimashq* 42/391.

68. Ibn Hishâm 2/650 ; *Tabaqât* 2/250-253.

69. Ibn Hanbal *Musnad* 3/409 ; Bukhârî 3/1111 ; Abû Dâwûd *Sunan* 3/128.

70. Ibn Mâjah *Sunan* 1/519, 2/900-901 ; Nasâ'î *Wafât* 1/45 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/472-473.

71. Ibn Hishâm 2/665 ; Ibn Hanbal *Musnad* 43/271 ; *Tabaqât* 2/254 ; Suhaylî *Rawdh* 7/600 ; Dhahabî *Siyar* 2/346 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/258 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/471.

72. Muttaqî *Kanz* 4/382.

73. Le Coran lui-même insiste beaucoup (huit fois) sur l'arabité du texte sacré. Tout porte à croire qu'il ne s'agit pas seulement d'une arabité linguistique mais aussi territoriale.

74. *Tabaqât* 2/240, 2/254 ; Bukhârî 1/168 ; Muslim 2/67 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/256 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/471 ; Muttaqî *Kanz* 8/195, 7/147.

75. Ibn Hishâm 2/665 ; Bukhârî 1/165 ; Muslim 2/67 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/223 ; Nasâ'î *Sunan* 6/385 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 1/164. Cette malédiction est plus générale dans certaines versions (Ibn Hanbal *Musnad* 3/221 ; *Tabaqât* 2/240-241 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/223 ; Muttaqî *Kanz* 4/382).

76. Ce récit figure dans plusieurs ouvrages de la Tradition : Ibn Hanbal *Musnad* 3/409 ; *Tabaqât* 2/242 ; Bukhârî 3/1111, 3/1155 ; Tabarî 2/228-229 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 7/182 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/247.

77. Ibn Hanbal *Musnad* 3/409 ; Bukhârî 3/1155, 4/1612 ; Abû Dâwûd *Sunan* 3/128 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 7/182.

78. Ibn Hanbal *Musnad* 3/409 ; *Tabaqât* 2/242 ; Tabarî 2/228-229.

79. *Tabaqât* 3/61 ; Tabarî 2/581.

80. *Tabaqât* 2/260 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/900 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/272.

81. Bukhârî 6/2639 ; Ibn Hibbân *Sahîh* 14/587 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/492 ; Muttaqî *Kanz* 7/245.

82. *Tabaqât* 2/270.

83. Mas'ûdî *Murûj al-dhahab* 1/290 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 30/422-423 ; Ibn Abî-l-Hadîd *Sharh al-nahj* 2/47 ; Dhahabî *Siyar* 2/364 ; Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 5/202-203.

84. « Le Prophète trace un carré puis dessine en son centre un autre trait ; ensuite il trace autour d'autres traits et dessine encore un autre trait à l'extérieur des traits et dit : "Ce trait au centre c'est l'homme, les traits autour de lui sont la mort, il est cerné par tous les autres traits : s'il en rate un il est sûr de tomber dans un autre. Le trait extérieur c'est l'espoir" » (Dârimî *Sunan* 2/393 ; Tirmidhî *Sunan* 4/635).

85. L'image emblématique du cercueil flottant a, des siècles durant, alimenté la représentation occidentale du tombeau de Muhammad ; un dicton hongrois dit même : « Il flotte entre ciel et terre comme le cercueil de Mahomet. » Comme le rappelle Etan Kohlberg, on trouve le récit du cercueil flottant du Prophète dans la première œuvre littéraire en français consacrée à Muhammad (le *Roman de Mehomet* d'Alexandre du Pont, 1258). L'auteur parle du cercueil en acier du Prophète qui serait resté suspendu dans l'air grâce à des pierres magnétiques disposées d'une manière ingénieuse (Etan Kohlberg, "Western Accounts of the Death of the Prophet, Muḥammad", in Mohammad-Ali Amir-Moezzi et John Scheid (dir.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'Invention des origines*, Turnhout-Paris, Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 110, 2000, p. 165-195). On dit que les musulmans ont voulu faire passer cet artifice habile pour un miracle alors que les Occidentaux l'ont considéré comme le fruit d'une magie noire, considérant que l'apesanteur avait quelque chose de démoniaque (voir Alexandre Eckhardt, « Le cercueil flottant de Mahomet », in *Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerts à Ernest Hoepffiner*, Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg 113, Paris, Les Belles Lettres, 1949).

XIII. Qui a remplacé le Prophète à la mosquée ?

1. Ibn Hishâm 2/600 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/189-193.

2. Les auteurs arabes donnent par exemple, avec le récit de chaque expédition du Prophète, le nom de l'homme désigné pour le remplacer à Médine pendant son absence ; quelques noms comme Sibâ' Ibn 'Urfuta al-Ghifârî, Abû Dujâna al-Sa'dî, Sa'd Ibn Mu'âdh, Abû Salama Ibn 'Abd al-Asad, Abû Lubâba Ibn 'Abd al-Mundhir, Numayla Ibn 'Abd-Allâh al-Laythî ou encore l'aveugle Ibn Omm Maktûm reviennent souvent.

3. Ibn Omm Maktûm est le cousin maternel de Khadîja, la première épouse de Muhammad. Le Coran fait allusion à cet homme qui a été un jour mal reçu par le Prophète occupé à discuter avec un riche Qurayshite ; Allâh révèle une sourate pour reprocher à Muhammad le comportement méprisant qu'il a eu avec l'aveugle : « *Il s'est renfrogné et il s'est détourné parce que l'aveugle est venu à lui* » (80:1-2). Depuis la révélation de ces versets, Ibn Omm Maktûm est devenu très proche de Muhammad.

4. Voir chapitre IV.

5. Bukhârî 1/402 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 6/174.

6. Voir chapitre I.

7. Wâqidî *Maghâzî* 3/1012 ; *Tabaqât* 2/222.

8. Ibn Kathîr *Sîra* 4/507 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/276. Ibn Kathîr dans sa *Sîra* explique que le Prophète était incapable d'aller à la mosquée pendant trois jours ; sa dernière apparition à la mosquée a dû avoir lieu le jeudi à l'heure de la prière de midi d'après lui (Ibn Kathîr *Sîra* 4/466).

9. Bukhârî 1/227 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/178.

10. Bayhaqî dit clairement que le Prophète n'a pas désigné de successeur mais qu'il a donné un indice sur son choix quand il a donné ses instructions sur la direction de la prière (Bayhaqî *Dalâ'il* 7/221). Voir aussi Balâdhurî *Ansâb* 2/231 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/496-497.

11. *Tabaqât* 3/179.

12. Ibn Mâjah *Sunan* 1/391.

13. *Tabaqât* 2/223 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/228-229 ; Tabarî 2/231 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 7/197 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/256. Dans sa *Sîra* Ibn Kathîr dit même qu'Abû Bakr a dirigé vingt fois la prière (Ibn Kathîr *Sîra* 4/466). Des auteurs comme Ibn 'Asâkir ou Balâdhurî vont plus loin et affirment qu'Abû Bakr a dirigé la prière durant huit ou neuf jours (Balâdhurî *Ansâb* 2/228 ; *Tarîkh Dimashq* 30/298).

14. Ibn Hanbal *Musnad* 43/60 ; *Tabaqât* 2/218, 3/180 ; Bukhârî 1/251 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/391 ; Tabarî 2/231.

15. Tabarî 2/230.

16. *Tabaqât* 2/218. L'attitude de 'Umar refusant de prendre la place d'Abû Bakr est une sorte de calque d'une situation similaire qui aura lieu quelques jours plus tard à la *saqîfa* des Banû Sâ'ida, où on voit Abû Bakr proposant la candidature de 'Umar pour le califat et ce dernier se précipiter pour le lui céder et lui faire allégeance.

17. Il s'agit du neveu d'Omm Salama, épouse du Prophète.

18. Ibn Hishâm 2/652-653 ; *Tabaqât* 2/220 ; Abû Dâwûd *Sunan* 4/348 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/227-228 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/459-460 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/250.

19. Ibn Hishâm 2/652 ; *Tabaqât* 2/220 ; Abû Dâwûd *Sunan* 4/348.

20. *Tabaqât* 2/222.

21. Ibn Hishâm 6/652 ; *Tabaqât* 2/220 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/459.

22. *Tabaqât* 1/436.

23. *Tabaqât* 2/222.

24. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 5/268.

25. *Tabaqât* 2/228. Le Prophète disait : « Le droit est sur la langue de 'Umar et dans son cœur » (*Tabaqât* 2/335) ; à la fin de sa vie, il semble avoir changé d'avis.

26. *Tabaqât* 2/221.

27. *Tabaqât* 2/217 ; Ibn Hishâm 2/652 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/229-230 ; Tabarî 2/230-231.

28. Ibn Hanbal *Musnad* 43/60 ; *Tabaqât* 3/180 ; Bukhârî 2/251.

29. Ibn Hishâm 2/652.

30. Ibn Hanbal *Musnad* 3/304.

31. *Tabaqât* 3/180 ; Bukhârî 6/2663.

32. Bukhârî 1/251 ; Muslim 2/22. Un passage confus des *Tabaqât* montre 'Aïsha objecter l'extrême sensibilité de son père non au sujet de la direction de la prière mais dans l'évocation du testament que le Prophète s'apprête à dicter (*Tabaqât* 2/224-225).

33. Ibn Hishâm 2/652 ; Ibn Abî Shayba *Musannaf* 2/118 ; Ibn Hanbal *Musnad* 40/67 ; *Tabaqât* 2/217 ; Dârimî *Sunan* 1/52 ; Bukhârî 1/236, 1/241, 1/251-252, 2/2663, 3/1238 ; Muslim 2/22 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/390 ; Nasâ'î *Sunan* 8/303 ; Tabarî 2/231 ; Bayhaqî *Sunan* 2/356 ; Muttaqî *Kanz* 5/634.

34. Allusion à l'histoire du prophète Joseph qui a été l'objet de la manipulation féminine ; ce récit est évoqué dans le Coran dans la sourate « Joseph » (12:50-51).

35. Ibn Mâjah *Sunan* 1/391 ; Tabarî 2/230-231.

36. Ibn Hishâm 2/652 ; *Tabaqât* 2/217, 2/219 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/232-233.

37. Nasâ'î *Sunan* 6/435 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-awsat* 3/212. Rapportant la même anecdote, Balâdhurî ne précise pas qu'il s'agit de 'Aïsha (Balâdhurî *Ansâb* 2/102).

38. La tentation est assez vraisemblable vu le tempérament plutôt sensuel et fougueux des deux personnages. 'Aïsha avait une relation très intrigante avec 'Umar : même mort, elle le craignait. Comme le Prophète et son père étaient enterrés dans sa chambre, elle disait : « Quand j'entrais dans ma chambre, j'enlevais mes vêtements sans difficulté en me disant : "Après tout c'est mon père et mon mari !" Quand 'Umar a été enterré dans ma chambre, je n'ai plus osé m'y déshabiller par respect pour lui » (*Tabaqât* 2/294).

39. *Tabaqât* 2/217 ; Bukhârî 1/236, 3/1238 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/60-461.

40. Voir Mohammed-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, Fayard, 2004.

41. *Kitâb Sulaym* 1/420 ; Majlisî *Bihâr al-anwâr* 28/109-110.

42. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 22/467.

43. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 2/117 ; Ibn Hanbal *Musnad* 20/369 ; Muttaqî *Kanz* 7/262.

44. Voir chapitre IV.

45. Ibn Hanbal *Musnad* 43/66 ; *Tabaqât* 3/180 ; Nasâ'î *Sunan* 1/438 ; Tabarî 2/230 ; Bayhaqî *Sunan* 3/116.

46. Mâlik *Muwatta'* 1/231 ; *Tabaqât* 2/289 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/528.

47. *Tabaqât* 3/61 ; Tabarî 2/581.

48. Chez Tabarî 2/231, une autre version de la direction de la prière a lieu le lundi, jour de la mort de Muhammad ; nous y reviendrons.

XIV. L'origine du mal : empoisonnement ou pleurésie ?

1. *Tabaqât* 1/410 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 3/306.

2. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 3/311.

3. *Tabaqât* 1/398. On sait que dans la version répandue de ce hadith le Prophète ne parle pas de nourriture mais plutôt de prière : « Deux choses au monde, disait Muhammad, ont de l'attrait pour moi, ce sont les femmes et les parfums ; mais je ne trouve de félicité pure que dans la prière. » La version d'Ibn Sa'd, qui a le net avantage de l'antériorité, nous semble plus recevable car le caractère épicurien de ce hadith de Muhammad nous semble plus évocateur de la nourriture que de la prière.

4. *Tabaqât* 1/391 ; Muslim 4/185. Son plat préféré est le *tharîd*, une sorte de ratatouille dans laquelle on imbibe des morceaux de pain (*Tabaqât* 1/393) ; Muhammad compare souvent sa femme 'Aïsha à son plat préféré (Bukhârî 3/1252 ; Dârimî *Sunan* 2/144 ; Muslim 4/1886 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/1092 ; Tirmidhî *Sunan* 4/275 ; Hâkim *Mustadrak* 4/129 ; Muttaqî *Kanz* 12/33).

5. *Tabaqât* 1/393 ; Ibn Hanbal *Musnad* 45/172.

6. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 22/546 ; Tabrasî *Mustadrak al-wassâ'il* 2/166. Ibn Kathîr dit que 'Alî a l'impression que le corps de Muhammad est porté par trente hommes (Ibn Kathîr *Sîra* 4/520) ; devons-nous en déduire qu'il fallait trente hommes pour soulever le Prophète ?

7. *Tabaqât* 2/280-281 ; Muttaqî *Kanz* 7/256. Une scène similaire qui souligne le poids du corps du Prophète durant la toilette mortuaire figure chez Ibn Kathîr *Bidâya* 5/282, où on voit Fadhl se plaindre du poids de Muhammad et, craignant sans doute la rupture d'anévrisme, supplier 'Alî de le soulager : « Ô 'Alî, repose-moi, je sens que mon aorte est sectionnée ! »

8. Lors de l'expédition de Khaybar, le Prophète a eu une crise migraineuse qui l'a contraint à rester chez lui pendant deux jours (Tabarî 2/300).

9. « *Lorsqu'il vous enveloppa de sommeil, comme d'une sécurité venue de lui* » (8:11). Le même incident est évoqué dans le verset 3:154 : « *Après l'affliction, il fit descendre sur vous la sécurité : un sommeil qui enveloppa une partie d'entre vous.* »

10. Muslim 3/26.

11. Bukhârî 1/350 ; Muslim 3/26 ; Bayhaqî *Sunan* 3/502 ; Ibn al-Athîr *Jâmi' al-'usûl.*

12. Ibn Hanbal *Musnad* 8/132 ; *Tabaqât* 4/163.

13. *Tabaqât* 1/197.

14. L'historien byzantin Théophane (750-817) parlait déjà de l'épilepsie du Prophète. Il écrit que la femme de Muhammad « regretta vivement, elle qui était noble, de s'être unie à cet homme qui était non seulement pauvre, mais en outre épileptique ». Même Bayle dans son *Dictionnaire philosophique et historique* l'évoque : « Comme Mahomet était sujet au mal caduc

(épilepsie), et qu'il voulut cacher à sa femme cette infirmité, il lui fit accroire qu'il ne tombait dans ses convulsions qu'à cause qu'il ne pouvait tenir la vue de l'ange Gabriel, qui lui venait annoncer de la part de Dieu plusieurs choses concernant la religion » (cités par Anne-Marie Delcambre, « Des miroirs déformants », *Confluences*, hiver 1995-1996, p. 42-43). Jusqu'à l'époque contemporaine, ce soupçon d'épilepsie perdurera (voir David Samuel Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*, New York, Putnam, 1905, p. 46).

15. Ibn Hanbal *Musnad* 6/418 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 10/109 ; Hâkim *Mustadrak* 3/60 ; Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 8/5. On nous dit qu'Abû Bakr est mort lui aussi empoisonné (*Tabaqât* 2/200).

16. En général dans les sources arabes, on consacre à l'empoisonnement du Prophète un chapitre intitulé « La brebis empoisonnée » (*al-Shât al-masmûma*) comme dans la *Sîra* d'Ibn Kathîr ou Ibn Hishâm (Ibn Hishâm 2/337-338 ; Ibn Kathîr *Sîra* 3/394-400). Bukhârî dans son *Sahîh* consacre également un chapitre à l'empoisonnement du Prophète (Bukhârî 5/2178).

17. H. Zaqzûq (dir.), *Haqâ'iq al-islâm fi muwâjahati shubuhât al-mushakkikîn*, Le Caire, Haut Conseil islamique d'Égypte, 2002, p. 351-352.

18. Comme le note Etan Kohlberg, l'hypothèse de l'empoisonnement a eu une grande fortune même dans les premières biographies occidentales de Muhammad, du Moyen Âge jusqu'au XIXe siècle ("Western Accounts of the Death of the Prophet Muḥammad", *op. cit.*).

19. Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1997.

20. Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad' Life and the Beginning of Islam*, *op. cit.*

21. Il est à signaler qu'Etan Kohlberg aborde largement l'hypothèse de l'empoisonnement du Prophète dans les textes shiites. (« Shīʿī Views of the Death of the Prophet Muḥammad », in *Medieval Arabic Thought. Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, Warburg Studies and Texts 4, 2012, p. 77-86).

22. Voir le chapitre sur l'« affaire de la brebis empoisonnée » chez Ibn Hishâm 2/337-338.

23. Bukhârî 4/1611 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/246. Le Prophète aurait confié la même crainte à la mère de son Compagnon Bishr lorsqu'elle est venue lui rendre visite : « Ô mère de Bishr ! Maintenant je sens que mon aorte est comme tranchée, à cause de la nourriture que j'ai prise avec ton fils à Khaybar » (Balâdhurî *Ansâb* 2/221 ; *Tabaqât* 2/236).

24. Elle est la sœur d'un certain Marhab et la femme de Sallâm Ibn Mishkâm, le chef des juifs des Banû Nadhîr qui a été tué par Muhammad lors de la bataille de Khaybar.

25. *Tabaqât* 2/200 ; Tabarî 2/138 ; Ibn Kathîr *Sîra* 3/397 ; Exégèse de Baghawî 7/311 ; Ibn Khaldûn *Târîkh* 2/454. Suhaylî affirme que Bishr n'est pas mort immédiatement après le repas mais un an plus tard (Suhaylî *Rawdh* 6/571).

26. À noter que dans Wâqidî le mouton empoisonné est évoqué dans la liste des martyres de Khaybar, ce qui en dit long sur le malaise de la Tradition à l'égard des raisons de la mort du Prophète (Wâqidî *Maghâzî* 2/700).

27. Ghazâlî *Ihiyâ' 'Ulûm al-dîn* 1/310.

28. Certaines versions rapportent que d'autres Compagnons, y compris Abû Bakr, ont également pris part au repas.

29. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 5/41 ; Ibn Hanbal *Musnad* 15/513 ; *Tabaqât* 2/200 ; Bukhârî 5/2178 ; Dârimî *Sunan* 1/47 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 4/261 ; Baghawî *Sharh al-sunna* 14/23 ; Ibn Kathîr *Sîra* 3/395.

30. Suhaylî *Rawdh* 7/111.

31. Wâqidî évoque la controverse provoquée par le sort de Zaynab parmi les rédacteurs de la *Sîra* : « Il y avait des disputes parmi nous à son propos, écrit-il. Quelqu'un a dit : "Le Messager de Dieu a ordonné qu'elle soit tuée puis crucifiée. Un autre a dit qu'il l'a pardonnée" » (Wâqidî *Maghâzî* 2/678).

32. *Tabaqât* 2/201.

33. *Ibid.* 2/200 ; Ibn Kathîr *Sîra* 3/397. Dhahabî dit que le Prophète n'a exécuté Zaynab que lorsque Bishr est mort (Dhahabî *Tarîkh* 2/437).

34. Wâqidî *Maghâzî* 2/678.

35. Abû Dâwûd *Sunan* 4/294.

36. Ibn Hishâm 2/51-57 ; Bukhârî 4/1482.

37. Ibn Mâjah *Sunan* 2/1174.

38. Wâqidî *Maghâzî* 2/678 ; Ibn Hanbal *Musnad* 5/6 ; *Tabaqât* 1/447, 2/200 ; Dârimî *Sunan* 1/46 ; Abû Dâwûd *Sunan* 4/294 ; Nasâ'î *Sunan* 7/95 ; Bayhaqî *Sunan* 8/83. Muhammad recommandait souvent cette thérapie qu'il présentait comme le meilleur remède à tous les maux (*Tabaqât* 1/444).

39. *Tabaqât* 2/196-199.

40. Ibn Mâjah *Sunan* 2/1174.

41. *Tabaqât* 2/213, 2/196-197.

42. Balâdhurî *Ansâb* 2/221 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/246. *Mu'widhatayn* est le nom donné aux deux dernières sourates du Coran « L'Aurore » et « Les Hommes » qui commencent par « *Je cherche la protection du Seigneur des hommes* » (*A'ûdhu bi rabbi al-nâss*).

43. *Tabaqât* 2/211, 2/213 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/246. La pratique du *nafth* est évoquée dans le Coran dans le verset 113:4 sur la pratique de la magie noire par les sorcières, « *le mal de celles qui soufflent sur les nœuds* » (*naffâthâti fil 'uqadi*).

44. *Tabaqât* 2/210-211 ; Nasâ'î *Wafât* 31 ; Nasâ'î *Sunan* 7/69 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/246. Ibn Sa'd dit que l'ange Gabriel a exorcisé le Prophète en pratiquant la *roqya* qui chasse le mauvais œil des envieux.

45. Tabarî 2/138.

46. Huit versets du Coran désignent les juifs comme des assassins de prophètes : «[*Les juifs*] *furent frappés par l'humiliation et la pauvreté. La colère de Dieu les éprouva parce qu'ils n'ont pas cru les Signes de Dieu, parce qu'ils tuaient injustement les prophètes* » (2:61) ; « *Chaque fois qu'un prophète est venu à vous, en apportant ce que vous ne vouliez pas, vous vous êtes enorgueillis ; vous avez traité plusieurs d'entre eux de menteurs et vous en avez tué quelques autres* » (2:87) ; « *Dis : Pourquoi donc, si vous êtes croyants, avez-vous, autrefois, tué les prophètes de Dieu ?"* » (2:91) ; « *Il en fut ainsi : parce qu'ils ne croyaient pas aux Signes de Dieu et qu'ils tuaient injustement les prophètes* » (3:112) ; « *Nous consignons leurs paroles par écrit en retenant qu'ils ont tué injustement les prophètes* » (3:181) ; « *Dis : Avant moi, des prophètes sont venus avec des preuves décisives, et avec ce dont vous parlez. Pourquoi les avez-vous tués, si vous êtes véridiques ?* » (3:183) ; « *Nous les avons punis parce qu'ils ont rompu leur alliance, parce qu'ils n'ont pas cru aux Signes de Dieu, parce qu'ils ont tué injustement des prophètes* » (4:155) ; « *Nous avons conclu l'alliance avec les fils d'Israël et nous leur avons envoyé des prophètes. Mais chaque fois qu'un prophète s'est présenté à eux en contrariant leurs désirs, ils ont accusé de mensonges plusieurs prophètes et ils ont tué les autres* » (5:70). Voir à ce sujet l'article de Gabriel Said Reynolds, « On the Quran and the Jews as "killers of the prophets" », in *al-Bayān Journal*, département du Coran et du hadith de l'Académie des études islamiques de l'université de Malaisie, 2012.

47. *Tabaqât* 2/241. Le Prophète dit : « Maudits soient les juifs ! Ils interdisent la graisse des bœufs et des moutons mais mangent de son commerce » (allusion ici au verset 6:146 : « *Nous avons interdit toute bête à ongles à ceux qui pratiquent le judaïsme. Nous leur avons interdit la graisse des bovins et des ovins* »). Le suif faisait partie des sacrifices qu'on faisait au Temple de Jérusalem.

48. Mufîd *al-Muqni'a* 1/456. Dans l'article qu'il consacre à la représentation shiite de la mort du Prophète, Etan Kohlberg montre à quel point la théorie de l'empoisonnement y occupe une place importante (« Shīʿī Views of the Death of the Prophet Muḥammad », *op. cit.*).

49. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 22/516.

50. *Ibid.* 17/395.

51. *Ibid.* 22/239-240. Il est à noter que les auteurs shiites comme Majlisî mettent la décision d'empoisonner le Prophète en relation directe avec l'incident de la découverte par Hafsa de la liaison entre Muhammad et sa concubine copte Mâria. Rappelons que suite à cet incident le Prophète se fâche parce que Hafsa n'a pas gardé ce secret comme il le lui avait demandé (voir chapitre II) ; c'est ainsi que les « quatre » (Abû Bakr et 'Umar ainsi que leurs deux filles 'Aïsha et Hafsa) se réunissent et décident d'empoisonner le Prophète (Majlisî *Bihâr al-anwâr* 22/239). En réalité, Muhammad aurait confié à Hafsa qu'Abû Bakr et 'Umar allaient lui succéder : impatients de s'emparer du pouvoir, ils décident d'assassiner Muhammad. Etan Kohlberg donne en détail les différentes variantes shiites à cette version de l'empoisonnement du Prophète par ses deux épouses et ses deux successeurs (« Shīʿī Views of the Death of the Prophet Muḥammad », *op. cit.*).

52. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 22/516.

53. *Kitâb Sulaym* 1/363 ; Majlisî *Bihâr al-anwâr* 33/267.

54. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 44/153. Le sous-entendu ici est que Hassan a été empoisonné par sa femme Ju‘da Bint al-Ash‘ath comme le Prophète a été empoisonné par la sienne – c'est ‘Aïsha qui est sans doute visée ici.

55. Le Prophète disait : « Les martyrs sont au nombre de sept : à part celui qui lutte dans la voie de Dieu, sont martyrs ceux qui meurent de la peste, dans une noyade, de pleurésie, de colique, par le feu, par l'éboulement, et la femme qui meurt en accouchant est martyre elle aussi » (Nasâ'î *Sunan* 7/69 ; Hâkim *Mustadrak* 1/503 ; Muttaqî *Kanz* 4/424). Tabarânî et Bukhârî ne citent que cinq types de martyres et excluent la pleurésie (Bukhârî 1/233 ; Tabarânî *al-Mu‘jam al-kabîr* 17/326).

56. Hâkim *Mustadrak* 4/449.

57. *Tabaqât* 2/236 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/221.

58. Wâqidî *Maghâzî* 3/1119 ; *Tabaqât* 2/190 ; Bukhârî 5/2159-2160 ; Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/56 ; Muttaqî *Kanz* 10/573.

59. Il existe peu de variantes de ce récit, les textes sont unanimes dans l'ensemble (Ibn Hishâm 2/651 ; Ibn Hanbal *Musnad* 40/308 ; *Tabaqât* 2/235 ; Bukhârî 4/1618, 5/2159 ; Nasâ'î *Sunan* 6/384, 7/90 ; Nasâ'î *Wafât* 29-30 ; Tabarî 2/229-230 ; Ibn Hibbân *Sahîh* 14/554 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 7/169 ; Suhaylî *Rawdh* 7/571-572 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/449).

60. Ibn Sa‘d affirme dans une des versions qu'il rapporte que ce sont Omm Salama et Asmâ' Bint 'Umays qui donnent au Prophète le remède contre son gré (*Tabaqât* 2/236).

61. Ibn Sa‘d est plus précis dans la description du remède administré au Prophète ; il dit qu'il est composé de bois indien (ou costus marin), d'une plante colorante qui ressemble au sésame (*wars*) et de quelques gouttes d'huile (*Tabaqât* 2/235). Balâdhurî donne également les mêmes détails (*Ansâb* 2/217).

62. Asmâ' Bint ‘Umays a vécu longtemps en Abyssinie.

63. *Tabaqât* 2/235 ; Ibn Hishâm 2/651 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/446.

64. Bayhaqî *Dalâ'il* 7/169.

65. *Tabaqât* 2/236 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/216-217.

66. *Tabaqât* 2/236 ; Ibn Hishâm 2/651 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 7/169.

67. Ibn Hanbal *Musnad* 40/308.

68. Bukhârî 5/2159 ; Muslim 7/24 ; Nasâ'î *Sunan* 7/90.

69. Ibn Hishâm 2/651 ; Tabarî 2/230 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/446.

70. Ibn Hanbal *Musnad* 44/548 ; *Tabaqât* 1/447 ; Bukhârî 5/2155 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/1146 ; Nasâ'î *Sunan* 7/88.

71. Bakrî *Mu‘jam mâ ista‘jam* 3/955. Bakrî précise que le Prophète a pris cette précaution après l'épisode de la « brebis empoisonnée » – il parle ici sans doute de la tentative d'empoisonnement à Khaybar.

72. Ibn Abî-l-Hadîd *Sharh al-nahj* 10/266. Ibn Abî-l-Hadîd rapporte que le Prophète perd beaucoup de sang avant de mourir ; il ajoute que ceux qui croient à une pleurésie expliquent cette hémorragie par l'éclatement spontané d'un kyste formé dans la plèvre.

73. *Tabaqât* 1/427 ; Bayhaqî *Ma‘rifat al-sunan wa-l âthâr* 14/120 ; Ibn Hajar *al-Isâba* 4/149.

74. Bayhaqî *Ma‘rifat al-sunan wa-l âthâr* 14/85 ; Dhahabî *Siyar* 10/128.

75. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 7/93 ; Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 30/410 ; Ibn al-Athîr *Usd* 3/222 ; Muttaqî *Kanz* 12/532 ; ‘Isâmî *Samat al-nujûm* 2/466.

76. *Tabaqât* 3/346, 3/431.

77. *Ibid.* 2/309-310.

78. *Ibid.* 2/308 ; Ibn Hanbal *Musnad* 20/8 ; Ibn Kathîr *Sîra* 3/621.

79. *Tabaqât* 1/432, 1/434 ; Bukhârî 3/1302.

80. *Tabaqât* 1/431, 2/308 ; Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 3/273. Même Victor Hugo fait allusion à cela dans son poème « L'an 9 de l'hégire » (in *La Légende des siècles*) : « On le voyait vieillir chaque jour, quoiqu'il eût / À peine vingt poils blancs à sa barbe encore noire. »

81. Bayhaqî *Dalâ'il* 1/229-239.

82. *Tabaqât* 1/432-433. Pourtant d'autres passages du même ouvrage disent que le Prophète se teint les cheveux au henné ou avec de l'eau de *sedr* (*Tabaqât* 1/433, 1/437-438), car comme le dit le même Ibn Sa'd le Prophète a beaucoup de cheveux blancs pour un homme de son âge (on suppose donc qu'il n'est pas vieux) ; un de ses Compagnons lui dit un jour : « Tu as des cheveux blancs trop tôt ! », à quoi Muhammad répond : « C'est la lecture du Coran [de certaines sourates, la 11 "Hûd" et ses sœurs, la 54 "La Lune", la 77 "Les Envoyés" et la 81 "Le Décrochement"] qui me donnent des cheveux blancs » (*Tabaqât* 1/435-436).

83. Muslim 7/85 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 4/161-162 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-awsat* 7/135.

84. Haythamî note qu'Abû Bakr est le plus âgé des Compagnons du Prophète (Haythamî *Majma' al-zawâ'id* 9/60) ; c'est pour cette raison qu'on le surnomme *dhû shaybat al-muslimîn*, « le doyen des musulmans » (Ibn Hanbal *Musnad* 27/114 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 5/58 ; Hâkim *Mustadrak* 2/188 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/480). Mais ce surnom peut s'expliquer non par son âge avancé mais par le fait qu'il ait été le premier des musulmans (*Tabaqât* 2/267).

85. Ibn Qutayba *Ma'ârif* 1/172.

86. Ibn Hishâm 1/440 ; Tabarî 1/556 ; Ibn Kathîr *Sîra* 2/157 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 3/171.

87. *Tabaqât* 2/308-309 ; Muttaqî *Kanz* 11/422. Pour se « débarrasser » de ce hadith gênant qui fausse tous les calculs, on prétend que Jésus a vécu cent vingt-cinq ans (*Tabaqât* 2/195) !

88. Henri Lammens pense qu'« en rajeunissant Muhammad de dix ans, nous nous approchons en dernière analyse de la date impliquée par Bar Hebraeus pour la naissance de Mahomet : l'an 892 des Séleucides, correspondant à l'an 580 après J.-C. ». (« L'âge de Mahomet et la chronologie de la *Sîra* », *Journal asiatique*, dixième série, t. XVII, 1911, p. 209-250 et 239).

89. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/56 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/275 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/505.

90. Le souci des rédacteurs de la *Sîra* semble moins l'exactitude chronologique que la création d'une hagiographie basée sur des considérations symboliques. Ce souci a sans doute amené les annalistes à « faire mourir », par mimétisme, Abû Bakr, 'Umar et 'Alî au même âge que Muhammad (*Tabaqât* 3/38 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/278). La forme raisonnée qu'on donne au récit de la vie du Prophète n'est-elle pas une manière de cacher le désordre interne des versions contradictoires ?

91. Tabarî 2/240.

92. Voir « Après-dire ».

XV. Le Prophète se meurt

1. Voir chapitre VII.

2. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 7/88 ; Exégèse de Baghawî 3/13 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/233-234 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/427 ; Exégèse d'Ibn Kathîr 3/26.

3. Ibn Kathîr *Sîra* 4/502.

4. Les proches de Muhammad lui demandent : « Qui te lavera ? » Il répond : « Des hommes de ma famille, les proches parmi les proches. » On lui dit : « Quel linceul devons-nous utiliser ? – Enterrez-moi dans les vêtements que je porte si vous voulez ou bien enveloppez mon corps dans une étoffe égyptienne ou yéménite. Après la toilette et le linceul mettez-moi sur mon lit au bord de ma tombe dans cette maison puis sortez pendant une heure ; le premier qui viendra prier pour moi sera mon ami intime (*khalîlî*) Gabriel, puis Michael, puis Azrael, l'ange de la mort accompagné de ses soldats, puis tous les anges ; ensuite entrez par groupes et priez pour moi (…) Ceux qui commencent la prière sont les hommes de ma famille, puis leurs femmes, puis vous. Saluez mes Compagnons absents et ceux qui suivront ma religion jusqu'à l'heure du Jugement dernier. » On lui demande enfin : « Qui descendra dans ta tombe ? – Ma famille avec de nombreux anges qui vont vous voir sans que vous les voyiez » (*Tabaqât* 2/256 ; Tabarî 2/228 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-awsat* 4/209 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/502-503 ; Muttaqî *Kanz* 11/468).

5. *Tabaqât* 2/193, 2/247 ; Bukhârî 5/2317 ; Muslim 7/142 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/224-225 ; Dhahabî *Siyar* 2/321-322 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/246. Une autre version dit qu'il lui a annoncé qu'elle serait l'une des reines du paradis après Marie, la mère de Jésus (*Tabaqât* 2/248 ; Bukhârî 5/2317 ; Muslim 7/142 ; Nasâ'î *Sunan* 7/454-455).

6. Rappelons que Fâtima n'a survécu que quelques semaines à son père (Dhahabî *Siyar* 2/371, 2/388 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/567).

7. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 6/154 ; Ibn Hanbal *Musnad* 4/296 ; *Tabaqât* 2/195. Durant ce dernier mois de ramadan, Muhammad se retire (*i'takafa*) une vingtaine de jours, alors qu'habituellement il se retirait dix jours seulement (*Tabaqât* 2/194-195 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/443).
8. Qurtubî affirme que ce verset est révélé neuf jours avant la mort du Prophète ; il cite une autre tradition disant qu'il est révélé trois jours ou trois heures avant son décès (Exégèse de Qurtubî 3/375).
9. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 2/117 ; Ibn Hanbal *Musnad* 20/369 ; Muttaqî *Kanz* 7/262. Voir chapitre XII.
10. Balâdhurî *Ansâb* 2/223.
11. Muslim 7/67 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 17/279.
12. Voir chapitre VII.
13. Bukhârî 1/451 ; Ibn Hanbal *Musnad* 28/578.
14. Ibn Hanbal *Musnad* 14/124 ; Abû Dâwûd *Sunan* 4/323 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/1322 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 8/273 ; Bayhaqî *Sunan* 10/351 ; Muttaqî *Kanz* 1/377.
15. Ibn Hishâm 2/606. Cette mise en garde est l'écho d'un verset du Coran : « *Ils se mirent à se disputer : les uns crurent, d'autres furent incrédules. Si Dieu l'avait voulu, ils ne se seraient point entretués ; mais Dieu fait ce qu'il veut* » (2:253).
16. « *Si deux groupes de croyants se combattent, rétablissez la paix entre eux. Si l'un des deux se rebelle encore contre l'autre, luttez contre celui qui se rebelle, jusqu'à ce qu'il s'incline devant l'ordre de Dieu* » (49:9).
17. Ibn Hanbal *Musnad* 42/246 ; *Tabaqât* 2/207 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/518 ; Tirmidhî *Sunan* 4/601 ; Nasâ'î *Sunan* 7/48 ; Nasâ'î *Wafât* 32 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/222 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/471.
18. Wâqidî *Maghâzî* 2/679 ; Ibn Hanbal *Musnad* 18/391 ; *Tabaqât* 2/208 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/470 ; Muttaqî *Kanz* 3/337.
19. *Tabaqât* 2/208 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/470.
20. *Tabaqât* 2/207-208 ; Nasâ'î *Sunan* 7/47 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/470.
21. Bukhârî 4/1616-1617 ; Nasâ'î *Sunan* 7/98.
22. Ibn Hanbal *Musnad* 40/415 ; *Tabaqât* 2/258 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/519 ; Tirmidhî *Sunan* 3/308 ; Nasâ'î *Sunan* 6/389 ; Nasâ'î *Wafât* 1/47 ; Tabarî 2/231 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/224 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 23/34 ; Hâkim *Mustadrak* 2/505 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/473.
23. *Tabaqât* 2/257.
24. Cela faisait trois jours que le Prophète n'était pas allé à la mosquée (Ibn Kathîr *Bidâya* 5/256).
25. Ibn Mâjah *Sunan* 1/519 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/275 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/506.
26. Ibn Hishâm 2/653-654 ; *Tabaqât* 2/216 ; Bukhârî 1/240-241 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/235 ; Tabarî 2/231 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/484. Une version douteuse de cette dernière scène figure dans certains ouvrages comme *al-Bidâya wa-l nihâya* d'Ibn Kathîr et chez Ibn Mâjah où Muhammad se réjouit de voir les musulmans prier derrière Abû Bakr, mais cette idée n'est pas recevable car d'autres autorités affirment que ce jour-là Abû Bakr se trouve à Sonh (Ibn Mâjah *Sunan* 1/519 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/255).
27. Wâqidî *Maghâzî* 3/1120 ; Muttaqî *Kanz* 10/574.
28. Wâqidî *Maghâzî* 3/1120 ; Ibn Hishâm 2/654 ; Tabarî 2/231 ; Muttaqî *Kanz* 10/574.
29. *Tabaqât* 2/191.
30. Ibn Kathîr *Sîra* 4/478.
31. Ibn Hishâm 2/655.
32. *Tabaqât* 2/234 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/245.
33. Ibn Hishâm 2/654-655 ; Tabarî 2/231-232 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/473. Le Prophète, très soucieux de son hygiène comme nous l'avons vu, se frotte toujours les dents avec du *siwâk* avant de s'endormir (*Tabaqât* 1/483).

34. Ibn Hanbal *Musnad* 40/261 ; *Tabaqât* 2/234, 2/261 ; Bukhârî 4/1617 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/46 ; Dhahabî *Siyar* 3/460 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/260. C'est une habitude dans ce couple : 'Aïsha mâche toujours le bâton de *siwâk* pour l'assouplir avant de le donner à son mari.

35. D'autres récits de l'agonie du Prophète disent, toujours d'après 'Aïsha, que le Prophète quelques minutes avant de mourir demande un pot pour uriner (*Tabaqât* 2/260-261 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/519 ; Nasâ'î *Sunan* 6/151 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 7/226 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/271-272 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/499).

36. Bukhârî 5/2337 ; Muslim 7/137 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/476.

37. Ibn Hishâm 2/655.

38. *Tabaqât* 2/211 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/517 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/222.

39. *Tabaqât* 2/258. Dans Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 3/58, l'ange de la mort apparaît devant la maison du Prophète et s'incarne dans la peau d'un Arabe. Il frappe à la porte, 'Aïsha demande à Fâtima d'aller ouvrir. Elle lui dit de s'en aller car le Prophète est souffrant, il insiste deux fois ; à la troisième il dit : « Il faut que j'entre. » Le Prophète dit à sa fille : « Sais-tu qui est cet homme ? C'est l'ange de la mort. »

40. Mâlik *Muwatta'* 1/239 ; Ibn Hishâm 2/651 ; Ibn Hanbal *Musnad* 43/366 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/219 ; Tabarî 2/230 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/477 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/260.

41. Selon certaines versions le Prophète meurt quand le soleil est à son zénith, selon d'autres il rend l'âme à l'heure du crépuscule ; Ibn Kathîr affirme que les deux éventualités peuvent être admises (Ibn Kathîr *Sîra* 4/484).

42. *Tabaqât* 2/261 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/262 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/479.

43. Ibn Kathîr *Sîra* 4/474.

XVI. « Comment peut-il mourir, lui qui est notre Témoin ? »

1. Ibn Hanbal *Musnad* 43/34 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/237 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/479 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/262.
2. Ibn Hishâm 2/655 ; Ibn Hanbal *Musnad* 43/368 ; *Tabaqât* 2/262 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/236 ; Tabarî 2/232.
3. Un chapitre est consacré à la question dans les *Tabaqât* 2/262-263.
4. *Tabaqât* 2/263 ; Muttaqî *Kanz* 2/753 ; Ibn Hajar *Fath al-bârî* 8/139.
5. Nasâ'î *Sunan* 7/465 ; Nasâ'î *Wafât* 1/52.
6. *Kitâb Sulaym* 1/359.
7. *Tabaqât* 2/260-261 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/519 ; Nasâ'î *Sunan* 6/151 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 7/226 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/271-272. Il ne donne aucune consigne, aucun commandement, aucun testament ; l'idée est assénée par 'Aïsha dans un chapitre des *Tabaqât* 260-261.
8. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/56.
9. *Tabaqât* 2/272 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/240 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/483. Le sceau de la prophétie est décrit comme une sorte de touffe de poils de la forme d'un œuf de pigeon entre les épaules ; parfois on dit que c'est une excroissance cutanée (*Tabaqât* 1/425-427).
10. *Tabaqât* 2/258 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/551. Le personnage d'al-Khidhr (le Vert), considéré comme un prophète ou un saint selon les croyances, est un être éternel présent dans l'imaginaire de toutes les religions monothéistes (il est assimilé au saint Georges des chrétiens et à Joshua Ben Levi ou Elias chez les juifs). Pour les mystiques musulmans en particulier, al-Khidhr est un saint dépositaire d'un savoir total émanant de Dieu.
11. Ibn Kathîr *Bidâya* 5/263.
12. *Tabaqât* 2/271 ; Shahrastânî *al-Milal wa-l-nihal* 1/21 ; Dhahabî *Siyar* 2/332. D'après Balâdhurî, c'est 'Uthmân qui compare Muhammad à Jésus (Balâdhurî *Ansâb* 2/242-243).
13. Ibn Hishâm 2/655 ; Ibn Abî Shayba *Musannaf* 7/429 ; Ibn Hanbal *Musnad* 20/330 ; *Tabaqât* 2/266 ; Dârimî *Sunan* 1/52 ; Bukhârî 3/1341 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/243 ; Tabarî 2/232 ; Muttaqî *Kanz* 7/244.
14. *Tabaqât* 2/244. Voir chapitre XI.
15. Dârimî *Sunan* 1/52 ; Ibn Manzûr *Mukhtasar* 1/297 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 28/350 ; Muttaqî *Kanz* 7/244.
16. Ibn Hishâm 2/655 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/240-243 ; Tabarî 2/232-233.
17. Nasâ'î *Sunan* 6/395 ; Ibn al-Athîr *Usd* 3/227.
18. Nasâ'î *Wafât* 1/73. Le terme *ummî* (singulier du mot *ummiyyûn*) a permis la construction de la légende du Prophète analphabète ; nous tenons là la preuve que le terme *ummî* signifie non pas « analphabète » mais « peuple sans prophète », ou « sans Écritures », ce qui a sans doute entraîné la confusion avec la notion d'analphabétisme.
19. Ibn Mâjah *Sunan* 2/861 ; Nasâ'î *Sunan* 7/83-84 3/429-430.
20. « *Telle sera la rétribution de ceux qui font la guerre contre Dieu et contre son Prophète, et de ceux qui exercent la violence sur la terre : ils seront tués ou crucifiés, ou bien leur main droite et leur pied gauche seront coupés, ou bien ils seront expulsés du pays* » (5:33).
21. Yâqût *Mu'jam al-buldân* 3/265 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/484.
22. *Tabaqât* 2/264.
23. Ibn Kathîr *Bidâya* 5/263.
24. *Tabaqât* 2/265 ; Tabarî 2/232.

25. *Tabaqât* 2/264-265 ; Bukhârî 3/1341-1342 ; Tabarî 2/233. Il est à noter que la phrase attribuée à Abû Bakr disant au Prophète décédé : « Tu sens bon mort et vivant » ne figure ni chez Ibn Ishâq ni chez Ibn Hishâm ; c'est 'Alî qui l'aurait prononcée quand il faisait la toilette de son cousin et beau-père.

26. *Tabaqât* 2/265 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/237.

27. Wâqidî consacre un chapitre à la description de la grande agitation qui a secoué Médine à l'annonce de la mort du Prophète ; sa description en dit long sur la débâcle qui a frappé la religion de Muhammad immédiatement après l'annonce de la mort de ce dernier : « Les juifs et les chrétiens se sont frotté les mains de satisfaction ; l'hypocrisie est apparue à Médine parmi les gens qui dissimulaient jusque-là leur mécréance. Les gens étaient troublés et agités » (Wâqidî *Kitâb al-ridda* 1/27).

28. *Tabaqât* 2/265 ; Bukhârî 4/1618 ; Nasâ'î *Sunan* 2/386 ; Hâkim *Mustadrak* 2/323 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/480 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/263 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 25/38 ; Muttaqî *Kanz* 7/233.

29. Ibn Hishâm 2/655 ; Ibn Hanbal *Musnad* 43/34 ; *Tabaqât* 2/271 ; Bukhârî 1/419, 3/1341-1342 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/520 ; Tabarî 2/232-233 ; Hâkim *Mustadrak* 2/323 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/480-481 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/263 ; Muttaqî *Kanz* 7/234.

30. Isfahânî *Hiliyat al-awliyâ'* 1/29 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/480.

31. Bukhârî 3/1341-1342.

32. Ibn Hishâm 2/656 ; *Tabaqât* 2/268, 2/270 ; Bukhârî 1/419 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/520 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/480-481.

33. Sans entrer dans le labyrinthe de l'exégèse coranique, signalons un récit qui renforce le mystère entourant le verset en question. D'après Suyûtî, ce verset serait en réalité une phrase prononcée par Mus'ab Ibn 'Umayr, le porte-étendard du Prophète sur le champ de bataille d'Uhud ; dans une scène où le pathos est poussé à son paroxysme, on voit Mus'ab crier cette phrase avant de succomber à ses blessures : il portait l'étendard de Muhammad de la main droite et quand celle-ci a été coupée, il a tenu l'étendard de la main gauche en prononçant la phrase : « *Muhammad n'est qu'un prophète. Des prophètes ont vécu avant lui. Retourneriez-vous sur vos pas s'il mourait ou s'il était tué ?* » Quand la main gauche de Mus'ab a été coupée à son tour, il a pris l'étendard entre ses bras, l'a serré contre sa poitrine et a continué à répéter la même phrase : « *Muhammad n'est qu'un prophète…* » Puis Mus'ab a été finalement tué et l'étendard du Prophète est tombé par terre. Suyûtî place ce verset dans le chapitre qui traite des versets révélés « dans la bouche des Compagnons ». Cela expliquerait la grande confusion autour d'un verset dont on ne sait pas s'il est une révélation divine ou une phrase prononcée par un Compagnon du Prophète (Suyûtî *al-Itqân* 1/101).

34. Balâdhurî *Ansâb* 2/241.

35. *Ibid*.

36. Ibn Kathîr *Sîra* 4/482. Il s'agit, selon Ibn Kathîr, des versets suivants : « *Toute chose périt, à l'exception de sa Face. Le Jugement lui appartient. Vous serez ramenés vers lui* » (28:88) ; « *Tout ce qui se trouve sur la terre disparaîtra. La face de ton Seigneur subsiste, pleine de majesté et de magnificence* » (55:26-27) ; « *Tout homme goûtera la mort. Vous recevrez sûrement votre rétribution le Jour de la Résurrection* » (3:185). En revanche, Wâqidî dans son *Kitâb al-ridda* 1/30 précise qu'Abû Bakr a cité ceux-ci : « *Te voilà mort et eux aussi sont vraiment morts* » (39:30) ; « *Nous n'avons donné l'immortalité à nul homme avant toi. Seraient-ils immortels, alors que tu mourras ? Tout homme goûtera la mort. Nous vous éprouvons par le mal et par le bien, en manière de tentation, et vous serez ramenés vers nous* » (21:34-35) ; « *Muhammad n'est qu'un prophète. Des prophètes ont vécu avant lui. Retourneriez-vous sur vos pas s'il mourait ou s'il était tué ?* » (3:144).

37. Balâdhurî *Ansâb* 2/238.

38. Ibn Hishâm 2/654-656 ; Ibn Hanbal *Musnad* 43/34 ; *Tabaqât* 2/267 ; Bukhârî 1/419, 3/1341-1342, 4/1618 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/520 ; Tabarî 2/233 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/481 ; Muttaqî *Kanz* 7/233-234.

39. Ibn Kathîr *Bidâya* 5/291 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/538. Balâdhurî dit que l'émotion est telle que les toits des maisons ont failli tomber à cause des gémissements des musulmans (Balâdhurî *Ansâb* 2/238-239, 2/252).

40. *Tabaqât* 3/213 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 30/320 ; Ibn al-Athîr *al-Kâmil* 2/264 ; Muttaqî *Kanz* 5/614.

41. Suyûtî *al-Itqân* 1/100-102.

42. Rappelons au passage que sa fille Hafsa possédait un *mushaf* (codex) du Coran aujourd'hui disparu.

43. Ibn Mâjah *Sunan* 2/853 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/487. Voir chapitre XVI à propos de ce verset.

44. Exégèse de Tabarî 9/524 ; Exégèse d'Ibn Kathîr 3/27.

45. Traduction de Malek Chebel.

46. Voir chapitre IV.

47. Traduction de Malek Chebel.

48. Ibn Hishâm 2/661 ; *Tabaqât* 2/271 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/243 ; Tabarî 2/238 ; Muttaqî *Kanz* 7/247.

49. Ibn Hishâm 2/660 ; *Tabaqât* 2/271 ; Tabarî 2/237 ; Suhaylî *Rawdh* 7/591 ; Ibn Kathîr 4/492 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 25/211 ; Muttaqî *Kanz* 5/600.

50. Il est à noter qu'Ibn Kathîr énumère dans un chapitre d'*al-Bidâya wa-l nihâya* les versets du Coran qui annoncent la mort du Prophète (Ibn Kathîr *Bidâya* 5/242).

51. Voir chapitre VI.

52. Wâqidî *Kitâb al-ridda* 1/27.

53. Tabarî 2/233. L'arrivée tardive d'Abû Bakr à Médine le jour de la mort du Prophète sera analysée dans un livre à venir que nous consacrerons à l'avènement du premier califat de l'histoire de l'islam.

54. Ibn Abî-l-Hadîd *Sharh al-nahj* 2/43.

55. *Tabaqât* 2/267 ; Dârimî *Sunan* 1/221 ; Ibn Manzûr *Mukhtasar* 2/385 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 28/350 ; Muttaqî *Kanz* 7/244.

56. *Tabaqât* 2/267 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/243 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 28/350 ; Muttaqî *Kanz* 7/244.

57. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/53 ; Ibn Manzûr *Mukhtasar* 1/173 ; Dhahabî *Siyar* 2/374 ; Dhahabî *Tarîkh* 3/20 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 25/237 ; Muttaqî *Kanz* 10/158.

58. Nous pensons ici à l'assassinat particulièrement épouvantable de Mâlik Ibn Nuwayriya, exécuté par Khâlid Ibn al-Walîd : la tête de Mâlik est coupée, ensuite grillée ; Khâlid en goûte un morceau avant de violer le soir même la femme de sa victime. Même 'Umar, qui n'est pourtant pas connu pour sa douceur, en frémit d'horreur et menace de lapider Khâlid, « le glaive dégainé d'Allah » (Ibn Kathîr *Bidâya* 6/354).

59. *Tabaqât* 2/271.

60. *Ibid.*

61. Ibn Hishâm 2/665 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/300.

62. Ibn Hishâm 2/661 ; *Tabaqât* 2/271 ; Tabarî 2/238 ; Muttaqî *Kanz* 7/247. On trouve ici un écho d'un verset déjà cité du Coran qui véhicule la même image du Prophète témoin du Jugement dernier : « *Ainsi, nous avons fait de vous une communauté du juste milieu, afin que vous soyez témoins à l'endroit des hommes et que le Prophète soit témoin à votre endroit* » (2:143 ; traduction de Malek Chebel).

63. *Tabaqât* 2/267.

64. En effet, et l'idée est soulignée par plusieurs orientalistes, notamment Paul Casanova, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitif*, 2 vol., Paris, P. Geuthner, 1911-1913.

65. « *Ils t'interrogent au sujet de l'Heure : Quand viendra-t-elle ? Dis : La connaissance de l'Heure n'appartient qu'à Dieu ; nul autre que lui ne la fera paraître en son temps. Elle sera pesante dans les cieux et sur la terre, et elle vous surprendra à l'improviste. Ils t'interrogent comme si tu en étais averti ; dis : La connaissance de l'Heure n'appartient qu'à Dieu. – Mais la plupart des hommes n'en savent rien* » (7:187) ; « *Ils t'interrogeront au sujet de l'Heure : Quand viendra-t-elle ? Comment pourrais-tu en parler ? Il appartient à ton Seigneur d'en fixer le moment. Tu n'es, toi, que l'avertisseur de celui qui la redoute* » (79:42-45).

66. Ibn Hanbal *Musnad* 31/60 ; Bukhârî 5/2385 ; Muslim 3/11 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/17 ; Nasâ'î *Sunan* 2/308.

67. Ibn Hanbal *Musnad* 31/60 ; Tabarî 1/17 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 22/126 ; Suhaylî *Rawdh* 4/204 ; Muttaqî *Kanz* 14/195.

68. Ibn Hanbal *Musnad* 5/17 ; *Tabaqât* 1/105 ; Bukhârî 4/1787 ; Tirmidhî *Sunan* 5/451 ; Ibn Habbân *Sahîh* 14/486 ; Hâkim *Mustadrak* 4/304 ; Dhahabî *Tarîkh* 1/30.

69. Muhammad, alors âgé d'une dizaine d'années, a rencontré le moine nestorien Bahîrâ quand il accompagnait son oncle Abû Tâlib dans un voyage en Syrie. On dit que Bahîrâ a découvert entre les épaules du jeune Muhammad le sceau de la prophétie.

70. Ibn Ishâq *Sîra* 1/73-80.

71. Ibn Hanbal *Musnad* 2/120-121 ; Muslim 7/188 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 7/71 ; Hâkim *Mustadrak* 4/544 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 19/60 ; Ibn Hajar *al-Isâba* 3/131 ; Muttaqî *Kanz* 14/195.

72. Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 17/248 ; Hâkim *Mustadrak* 4/543 ; Muttaqî *Kanz* 14/546.

73. Bayhaqî *Dalâ'il* 2/542.

74. Abd-al-Razzâq *Musannaf* 3/154 ; *Tabaqât* 1/240 ; Dârimî *Sunan* 1/31 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 2/542 ; Ibn Kathîr *Sîra* 2/304 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 14/202 ; Muttaqî *Kanz* 15/389 ; Diyâr Bakrî *Târîkh al-khamîs* 1/346. Notons que dans le hadith qu'on vient de citer, Muhammad, pour désigner l'apocalypse, utilise le mot *al-amr*, terme dont nous avons rappelé, en nous référant à la réflexion de Mohammad-Ali Amir-Moezzi, la déconcertante polysémie ; *al-amr* est un mot vague qui signifie la « chose », l'« affaire » et en même temps l'« ordre », le « pouvoir » (dans le système verbal arabe, *al-amr* correspond d'ailleurs au mode de l'impératif). Il est vraiment singulier que les deux notions de fin du monde et de pouvoir soient ainsi désignées par le même terme ambigu.

75. Bukhârî 2/774 ; Muslim 1/93 ; Tirmidhî *Sunan* 4/506 ; Bayhaqî *Sunan* 1/370 ; Muttaqî *Kanz* 14/338. Il ajoute en parlant du Christ : « Il sera pour vous un arbitre juste, il cassera la croix et tuera les porcs. Il mettra fin à la guerre et prodiguera des biens tels que personne n'en voudra plus. En ce moment-là, une seule prosternation sera meilleure que le monde et ce qu'il contient » (Ibn Mâjah *Sunan* 2/1363 ; Muttaqî *Kanz* 14/618). Commentant cette affirmation, Abû Hurayra dit : « Lisez, si vous voulez les propos d'Allâh : *Il n'est personne parmi ceux qui ont reçu le Livre à ne pas croire en lui avant sa mort, d'autant qu'il sera leur témoin le jour de la résurrection* (4:159 ; traduction de Malek Chebel) » (Bukhârî 6/496 ; Muslim 2/189).

76. Ibn Kathîr *Sîra* 1/408.

77. Ibn Hishâm 1/516-517 ; Suhaylî *Rawdh* 4/203-204. Le lecteur aura relevé la similitude phonétique entre Ahiyad (Élie en hébreu) et Ahmad. Le Prophète lui-même reconnaît avoir plusieurs noms : « Je suis Muhammad, Ahmad, al-Mâhî (celui qui effacera la mécréance), al-Hâshir (celui qui rassemble les gens devant lui le jour du *hashr*, le Jugement dernier) et al-'Âqib (l'ultime) » (Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 3/19). Dans d'autres hadiths, Muhammad dit s'appeler *al-muqaffî* (celui qui sera suivi), *nabiyy al-rahma* (le prophète de la miséricorde), *nabiyy al-tawba* (le prophète de la repentance) et *nabiyy al-malhama* (le prophète de la fin des temps) : Ibn Hanbal *Musnad* 38/436 ; Muslim 7/90 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 3/25. On ajoute aussi souvent le nom de *khâtim* (le sceau) : Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 3/29. Au sujet des différents noms ou surnoms du Prophète, voir Mohammed H. Benkheira, « Onomastique et religion : à propos d'une réforme du nom propre au cours des premiers siècles de l'Islam », *op. cit.*

78. Lettre figurant dans un texte intitulé *Doctrina Jacobi*, voir « Après-dire ».

79. « *Jésus fils de Marie dit : Ô fils d'Israël ! Je suis, en vérité, le Prophète de Dieu envoyé vers vous pour confirmer ce qui, de la Tora, existait avant moi ; pour vous annoncer la bonne nouvelle d'un Prophète qui viendra après moi et dont le nom sera : Ahmad* » (61:6).

80. Voir à ce sujet Marie-Thérèse Urvoy, « Annonce de Mahomet », in Mohammad-Ali Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 55-56.

81. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/32.

XVII. Les obsèques de Muhammad

1. *Tabaqât* 2/272-273 ; Tabarî 2/232 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/275-276. Pour les shiites, le Prophète est mort à une date légèrement antérieure : le 28 du mois de *safar* de l'an 11 de l'hégire (25 mai 632). Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre V (note 3), Ibn Kathîr récapitule toutes les variantes sur la date du début de la maladie du Prophète et sur celle de son décès. Il dit qu'on ne peut comprendre la confusion sur cette dernière que par la différence de l'apparition de la lune entre La Mecque et Médine : les habitants de La Mecque ont dû voir la lune du mois de *dhû-l-hijja* un jeudi et les gens de Médine l'ont vue le lendemain vendredi ; ainsi, quelle que soit la durée des mois (vingt-neuf ou trente jours) le premier jour du mois de *rabî' 1er* tombait un jeudi et donc le 12 de ce mois tombait un lundi (Ibn Kathîr *Bidâya* 5/275-276).

2. Tabarî 2/232-233, 2/238-239.
3. Ibn Hishâm 2/662.
4. *Ibid.* 2/664.
5. Ibn Kathîr *Bidâya* 5/275.
6. *Ibid.* 5/292 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/528.
7. *Tabaqât* 2/304-305.
8. *Ibid.* 2/273.
9. *Ibid.* 2/305.
10. Ibn Mâjah *Sunan* 1/520.
11. Ibn Kathîr *Sîra* 4/539.
12. Ibn Hishâm 2/663 ; Ibn Hanbal *Musnad* 43/369 ; *Tabaqât* 2/305 ; Tabarî 2/239 ; Bayhaqî *Sunan* 3/574 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/538.
13. En Arabie, pour des raisons sans doute climatiques, on s'empressait d'enterrer les morts la nuit.
14. Ibn Hanbal *Musnad* 12/208 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/474 ; Bukhârî 1/442 ; Muslim 3/50 ; Tirmidhî *Sunan* 3/335 ; Nasâ'î *Sunan* 2/416 ; Muttaqî *Kanz* 15/592.
15. *Tabaqât* 2/267 ; Muttaqî *Kanz* 7/244 ; Dârimî *Sunan* 1/52.
16. *Tabaqât* 2/274 ; Tabarî 2/233 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 63/101 ; Dhahabî *Siyar* 7/570 ; Dhahabî *Tarîkh* 13/451.
17. *Tabaqât* 2/274.
18. *Ibid*. ; Dhahabî *Tarîkh* 13/451.
19. Balâdhurî *Ansâb* 2/244.
20. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 7/427 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/232 ; Tabarî 2/233 ; Muttaqî *Kanz* 5/640.
21. *Tabaqât* 2/277 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/471 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/247.
22. Dhahabî *Tarîkh* 1/567 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/518 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/241.
23. Ibn Kathîr *Bidâya* 5/261 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/478.
24. Dârimî *Sunan* 1/54 ; Bukhârî 4/1619 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 22/416 ; Muttaqî *Kanz* 7/261. Fâtima récite quelques vers où elle parle de l'odeur agréable qui émane de la tombe de son père (Dhahabî *Siyar* 3/426).
25. Dhahabî *Tarîkh* 13/451.
26. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 2/253 ; Ibn Hanbal *Musnad* 26/84 ; *Tabaqât* 2/299 ; Dârimî *Sunan* 1/445 ; Abû Dâwûd *Sunan* 1/562 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/524, 1/345 ; Nasâ'î *Sunan* 2/262 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 1/216 ; Hâkim *Mustadrak* 1/413 ; Muttaqî *Kanz* 11/476.
27. Voir Kenneth B. Wolf, « The Earliest Latin Lives of Muhammad », in *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic lands. Eighth to Eighteenth Centuries*, Michael Gervers et Ramzi Bikhazi (éd.), Papers in Mediaeval Studies 9, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 89-101. Une version de ce récit figure dans une chronique arménienne, *Mxit'ar of Ani*, et dans le *Roman de Mehomet* (1258), la première œuvre littéraire en français consacrée à Muhammad (voir Etan Kohlberg, "Western Accounts of the Death of the Prophet Muḥammad", *op. cit.*). D'une manière générale, ce type de récit a eu une large diffusion dans la littérature médiévale (voir « Après-dire »).
28. Mâlik *Muwatta'* 1/231 ; Ibn Hishâm 2/663 ; *Tabaqât* 2/292 ; Tabarî 2/239 ; Muttaqî *Kanz* 7/226.
29. Mâlik *Muwatta'* 1/231 ; Ibn Hishâm 2/663 ; *Tabaqât* 2/292 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/250-251 ; Tabarî 2/239 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/287 ; Muttaqî *Kanz* 7/226.
30. Majlisî *Bihâr al-anwâr* 28/262.
31. Il est légitime de penser que les chroniqueurs de l'époque étaient moins soucieux de véracité historique que de donner à l'ancêtre des Abbâssides un rôle de premier plan durant cet épisode important.

32. *Tabaqât* 2/279.

33. Ibn Hishâm 2/662. Ou encore un autre affranchi, Sâlih (*Tabaqât* 2/278).

34. Ibn Hishâm 2/656 ; Suhaylî *Rawdh* 7/587 ; Muhibb al-Dîn al-Tabarî *al-Riâdh al-nadhira* 1/235 ; 'Isâmî *Samat al-nujûm* 2/330.

35. *Tabaqât* 2/279.

36. *Ibid.* 2/300 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/254-255 ; Ibn al-Athîr *Usd* 1/41. Ibn 'Awf serait descendu dans la tombe du Prophète (*Tabaqât* 2/300).

37. Ibn Hishâm 2/662 ; *Tabaqât* 2/279-280 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/520 ; Tabarî 2/238.

38. *Tabaqât* 2/278. Cette formule est assez intrigante car la mère de Muhammad, Âmina Bint Wahb, était une Qurayshite ; les Médinois désignaient-ils par « notre sœur » Salmâ, l'arrière-grand-mère du Prophète (la mère de son grand-père 'Abd al-Muttalib) qui, elle, était des Banû Najjâr, un clan de la tribu médinoise des Khazraj ? Il paraît tout de même invraisemblable que les Ansars de Médine évoquent un lien de parenté de troisième degré pour justifier leur présence à la toilette mortuaire de Muhammad.

39. Cette information est concordante chez les sunnites et les shiites.

40. *Tabaqât* 2/278.

41. *Ibid.* 2/275-278.

42. Mâlik *Muwatta'* 1/231 ; *Tabaqât* 2/275-276 ; Tabarî 2/238.

43. *Tabaqât* 2/278 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/282 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/520.

44. Sommeil évoqué dans le Coran : « *Lorsqu'il vous enveloppa de sommeil, comme d'une sécurité venue de lui* » (8:11).

45. Ibn Hishâm 2/662 ; *Tabaqât* 2/276-277 ; Tabarî 2/238 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/517.

46. *Tabaqât* 2/276 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/470 ; Tabarî 2/239 ; Hâkim *Mustadrak* 3/61 ; Bayhaqî *Dalâ'il* 7/242 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/281.

47. Dans la société de l'époque, il semble que les femmes aient l'habitude de s'occuper de la toilette mortuaire de leur mari : deux ans après la mort du Prophète, quand Abû Bakr décède, c'est sa femme Asmâ' Bint 'Umays qui le lave (Mâlik *Muwatta'* 1/223 ; Ibn 'Abd al-Barr *al-Istî'âb* 3/977).

48. *Tabaqât* 2/278.

49. Mâlik *Muwatta'* 1/231 ; *Tabaqât* 2/275-276 ; Tabarî 2/238-239.

50. *Tabaqât* 2/280 ; Ibn Mâjah *Sunan* 1/471.

51. *Tabaqât* 2/287.

52. On précise qu'il s'agit d'un tissu en provenance de la région d'al-Suhul (*athwâb suhûliyya*) ; Mâlik *Muwatta'* 1/223.

53. Ibn Hishâm 2/663 ; *Tabaqât* 2/282, 2/286.

54. *Tabaqât* 2/298-299 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/250-251 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/519.

55. Ibn Hishâm 2/663.

56. Abû 'Ubayda, quant à lui, creusait des tombes droites, à la manière des Mecquois.

57. Ibn Kathîr *Sîra* 4/535. Ces neuf briques seraient-elles ces pierres magnétiques qui dans l'imaginaire occidental auraient maintenu le cercueil flottant de Muhammad en apesanteur (voir note 85, p. 320) ?

58. Balâdhurî *Ansâb* 2/239.

59. Ibn Hishâm 2/663 ; Tabarî 2/239 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 25/197 ; Muttaqî *Kanz* 7/237.

60. Mâlik *Muwatta'* 1/231 ; *Tabaqât* 2/288 ; Muttaqî *Kanz* 7/243.

61. *Tabaqât* 2/291 ; Muttaqî *Kanz* 7/254.

62. Ibn Hishâm 2/663 ; *Tabaqât* 2/288-289 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/251.

63. *Tabaqât* 2/299 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/254.

64. Balâdhurî *Ansâb* 2/253-254 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/289.

65. Ibn Kathîr *Bidâya* 5/289 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/535.

66. *Tabaqât* 2/300-302.

67. Ibn Hishâm 2/664 ; *Tabaqât* 2/300-301 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/535.

68. Ibn Hishâm 2/664-665 ; *Tabaqât* 2/304 ; Tabarî 2/239. Mughîra Ibn Shu‘ba prétend être le dernier à avoir vu le visage de Muhammad (Ibn Hishâm 2/664 ; *Tabaqât* 2/302-303 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/255). D'après Ibn Kathîr, Mughîra a fait tomber exprès sa bague pour pouvoir redescendre dans le tombeau ; ‘Alî s'en est aperçu et lui a dit : « Tu as fait cela pour pouvoir dire ensuite que tu as été le dernier à avoir vu le visage du Prophète », puis il est redescendu dans la tombe et a rendu la bague à Mughîra (Ibn Kathîr *Sîra* 4/538).

69. *Tabaqât* 2/306.

70. Ibn Mâjah *Sunan* 1/487 ; Muttaqî *Kanz* 15/601.

71. Ibn Hishâm 2/663 ; Ibn Hanbal *Musnad* 43/369 ; *Tabaqât* 2/305 ; Tabarî 2/239 ; Bayhaqî *Sunan* 3/574 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/538. Chez Mâlik *Muwatta'* 1/231, c'est Omm Salama qui entend le bruit des pioches (*karâzîn*).

72. Seuls quelques arrangements historiques manifestement fabriqués montrent Abû Bakr et ‘Umar rendant hommage au corps de leur maître et ami (*Tabaqât* 2/290 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/527-528).

73. Muttaqî *Kanz* 7/252-253.

74. Ibn Hishâm 2/656 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/264 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/489.

75. Balâdhurî *Ansâb* 2/262 ; Ibn Hishâm 2/660.

76. Ibn Abî Shayba *Musannaf* 7/432 précise qu'ils retournent à Médine après l'enterrement du Prophète.

77. *Ibid*.

78. Balâdhurî 2/263 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/496, 4/517. Ibn Kathîr affirme même que les pourparlers de la *saqîfa* ont duré deux jours, ce qui explique le retard pris dans l'enterrement (Ibn Kathîr *Sîra* 4/517).

79. *Tabaqât* 2/278-279 ; Ibn Manzûr *Mukhtasar* 2/392 ; Nuwayrî *Nihâyat al-arb* 18/390.

80. Ibn Hishâm 2/663 ; Ibn Hanbal *Musnad* 43/369 ; *Tabaqât* 2/305 ; Tabarî 2/239 ; Bayhaqî *Sunan* 3/574 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/538.

81. Ibn Kathîr *Sîra* 4/487 ; Ibn Mâjah *Sunan* 2/853.

82. Le mot *dâjin* est un terme générique qui désigne en arabe un animal domestique. Il est fort probable que le mot désigne ici une chèvre.

83. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, ce récit ne figure pas dans le livre de quelque auteur facétieux ; il est rapporté par les plus grandes autorités de la Tradition (Ibn Mâjah *Sunan* 1/625 ; Ibn Qutayba *Ta'wîl mukhtalaf al-hadîth* 1/439 ; Abû Ya‘lâ *Musnad* 8/63 ; Tabarânî *al-Mu‘jam al-awsat* 8/12 ; Dârqutnî *Sunan* 5/316 ; Bayhaqî *Ma‘rifat al-sunan wa-l âthâr* 11/261 ; Ibn Hazm *al-Muhallâ* 11/236 ; Suyûtî *al-Durr al-manthûr* 2/472 ; Alûsî *Rûh al-ma‘ânî* 2/462). Les exégètes du Coran se sont trouvés confondus par ce récit, si bien que Qurtubî l'a rejeté complètement en disant qu'il était une invention d'athées et d'hérétiques (Exégèse de Qurtubî 14/113). Mais cette objection est peu recevable car on ne peut en aucun cas considérer les auteurs que nous venons de citer comme des athées ou des hérétiques !

84. Mâlik *Muwatta'* 1/823-824 ; Ibn Hanbal *Musnad* 1/451 ; Bukhârî 6/2504-2505 ; Abû Dâwûd *Sunan* 4/250 ; Muslim 5/116 ; Tirmidhî *Sunan* 4/38 ; Bayhaqî *Sunan* 8/370 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/487 ; Muttaqî *Kanz* 5/429. Le texte de ce verset qui aurait disparu serait le suivant : « *L'homme et la femme coupables d'adultère doivent être impérativement lapidés* » (*Al-shaykhu wa-l shaykhatu farjumûhumâ al-battata*). ‘Umar a aussi comme argument irréfutable le fait que le Prophète a lui-même pratiqué le châtiment de la lapidation pour punir l'adultère (Mâlik *Muwatta'* 1/824). Il est à noter que le verset de la lapidation (preuve qu'il figurait dans le Coran) est évoqué dans les plus anciens livres de la Tradition : par exemple Mâlik dit clairement que le Prophète en instaurant le châtiment de la lapidation s'est inspiré de la Torah (Mâlik *Muwatta'* 1/819). Au sujet de l'étrange pratique de l'allaitement de l'adulte, il semble qu'elle soit courante : les épouses du Prophète, via leurs sœurs, y ont recours fréquemment comme l'attestent les curieux témoignages figurant dans les livres les plus « orthodoxes » de la Tradition (Mâlik *Muwatta'* 1/603-605 ; Ibn Abî Shayba *Musannaf* 3/548 ; Abd-al-Razzâq *Musannaf* 7/469 ; Ibn Hanbal *Musnad*

43/342).

XVIII. Les musulmans et la mémoire de leur Prophète

1. *Tabaqât* 8/165 ; Bayhaqî *Sunan* 6/57 ; Ibn ‘Asâkir *Tarîkh Dimashq* 28/190 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/452.
2. *Tabaqât* 2/294 ; Muttaqî *Kanz* 7/185-186.
3. Abû Dâwûd *Sunan* 3/208 ; Tabarî 2/349 ; Bayhaqî *Sunan* 4/3-4 ; Hâkim *Mustadrak* 1/524.
4. *Tabaqât* 2/306-307 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/254.
5. Balâdhurî *Ansâb* 2/254.
6. Khubayb a une ascendance prestigieuse ; il est le petit-fils de Zubayr Ibn al-‘Awwâm, le cousin du Prophète, et l’arrière-petit-fils du calife Abû Bakr (petit-fils de Asmâ’, la fille de ce dernier).
7. Tabarî 4/20 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 9/103 ; Ibn Hajar *Fath al-bârî* 3/257.
8. *Tabaqât* 3/368 ; Balâdhurî *Ansâb* 1/468 ; Ibn Kathîr *Sîra* 4/541-542 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 5/293.
9. La Tradition dit qu’il s’agit en réalité de la jambe de ‘Umar (on ne sait pas par quel moyen il a pu l’affirmer).
10. Leor Halevi cite l’historien Samhûdî (m. 1506) qui est entré dans la chambre de ‘Aïsha et l’a trouvée tellement couverte de débris qu’il lui a été impossible de repérer l’emplacement exact de la tombe de Muhammad. Pour les détails concernant la tombe du Prophète, voir Samhûdi, *Khulâsat al-wafâ*, et Leor Halevi, *Muhammad’s grave*, *op. cit.*, p. 192-195.
11. Ibn Hanbal *Musnad* 41/58.
12. Comme le rappelle Frédéric Imbert, « en termes de données matérielles, la plus ancienne mention du Prophète remonte à l’année 66/685 sur une drachme arabo-sassanide ; vient ensuite une pierre tombale égyptienne de 71/691 et l’inscription du Dôme du Rocher de Jérusalem datée de 72/692 » (« L’Islam des pierres : l’expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles », *Écriture de l’histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l’islam, hommage à A.-L. de Prémare*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 129, 2011, p. 55-77).
13. Voir Adolph Grohmann, *Arabie Papyri from Hirbet el-Mird*, Bibliothèque du Muséon 52, Louvain, 1963.
14. Yehuda Nevo et Judith Koren, *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst, NY, Prometheus Books, 2003.
15. Ali Ghabbân, « Naqsh Zuhayr, aqdam naqsh islâmî, mu’arrakh bi-sanat 24/ 644-645 (L’inscription de Zuhayr, la plus ancienne inscription arabe islamique datée de l’année 24 / 644-45) », *Arabia*, 1, 2003, p. 293-342.
16. Le plus ancien est un papyrus daté de l’an 22 de l’hégire : il s’agit d’un document écrit en arabe et en grec, adressé par un chef militaire musulman d’Ahnas (en Égypte) découvert en 1877 et conservé aujourd’hui à la bibliothèque de Vienne.
17. Habituellement les noms des Compagnons du Prophète sont suivis de la formule « Que Dieu soit satisfait de lui » (*Radhia Allâhu ‘anhu*).
18. Robert G. Hoyland, « New Documentary Texts and the Early Islamic State », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 69, 2006, p. 395-416.
19. Jeremy Johns, « Archaeology and the History of Early Islam. The First Seventy Years », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 46, 2003, p. 411-436.
20. Voir Alfred-Louis de Prémare, « ’Abd al-Mâlik b. Marwân et le processus de constitution du Coran », in *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Karl-Heinz Ohlig, Volker Popp, Gerd-Rüdiger Puin (éd.), Berlin, Hans Schiler, 2005, p. 179-211.
21. On peut inscrire cette démarche dans le cadre général du processus d’écriture-appropriation de l’histoire analysé par Abdessalam Cheddadi dans son ouvrage *Les Arabes et l’appropriation de l’histoire*, *op. cit*.

22. Voir Solange Ory, « Aspects religieux des textes épigraphiques du début de l'Islam », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 58, 1990, p. 30-39.

23. Voir chapitre XI.

24. Ibn Mâjah *Sunan* 1/37-38.

25. *Tabaqât* 2/334 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/208.

26. Mâlik *Muwatta'* 1/232 ; *Tabaqât* 2/293 ; Balâdhurî *Ansâb* 2/249-250. On s'étonne de ce recours au même symbole pour représenter le Prophète et les deux premiers califes, comme si les trois figures étaient équivalentes.

27. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 44/386 ; Dhahabî *Siyar* 2/412 ; Dhahabî *Tarîkh* 3/274 ; Suyûtî *Tarîkh al-khulafâ'* 1/99.

Épilogue

1. Voir « Après-dire ».
2. Ibn Hishâm 2/336 ; Tabarî 2/138.
3. Ibn Hishâm 1/644 ; Tabarî 2/38.
4. Bukhârî 3/1144 ; Abû Dâwûd *Sunan* 3/22 ; Muslim 5/147 ; Dhahabî *Siyar* 3/169.
5. Voir chapitre II.
6. C'est l'hypothèse défendue par le théologien soudanais Mahmoud Mohamed Taha dans son livre *al-Risâla al-thâniya li-l islâm* (Le second message de l'islam) publié en 1967, ouvrage profondément audacieux et pertinent qui a valu à son auteur une condamnation à mort pour apostasie. Taha a été exécuté en 1985 par Numayri. Une traduction anglaise de cet ouvrage important a été publiée en 1996 : *The Second Message of Islam*, Syracuse, Syracuse University Press ; une traduction française du même livre a paru sous le titre *Un islam à vocation libératrice*, Paris, L'Harmattan, 2002.
7. Ibn Kathîr *Sîra* 1/408 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 3/21.
8. Ibn Asâkir *Târîkh Dimashq* 63/18 ; Suhaylî *Rawdh* 2/157-158 ; Ibn Manzûr *Mukhtasar* 26/280 ; Ibn Kathîr *Bidâya* 3/21 ; Ibn Kathîr *Sîra* 1/408.
9. *Sîra al-halabiyya* 1/348.
10. Stephen J. Shoemaker a clairement fait coïncider le moment de la mort du Prophète avec celui de la naissance de l'islam. (*The Death of a Prophet. The End of Muhammad' Life and the Beginning of Islam*, *op. cit.*) Nous approuvons dans une large mesure cette approche.
11. Pour plus de détails sur la « religion primitive de l'Arabie », voir le livre de Reinhart Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, trad. Victor Chauvin, Leyde-Paris, Brill-Maisonneuve, 1879.
12. Ibn Hanbal *Musnad* 36/624 ; *Tabaqât* 1/192 ; Tabarânî *al-Mu'jam al-kabîr* 8/222 ; Khatîb *Târîkh Baghdâd* 7/209 ; Dhahabî *Tarîkh* 49/124 ; Ibn Rajab *Fath al-bârî* 1/149 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 11/127 ; Muttaqî *Kanz* 1/178. Dans de nombreux hadiths, le hanifisme clément ou aisé est considéré par le Prophète comme la meilleure et la plus vraie des religions ; c'est la religion préférée de Dieu (Abd-al-Razzâq *Musannaf* 1/74 ; Ibn Hanbal *Musnad* 4/17 ; *Tabaqât* 3/395 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 3/168, 1/415 ; Muttaqî *Kanz* 1/178).
13. Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 2/53 ; Ibn Manzûr *Mukhtasar* 1/173 ; Dhahabî *Siyar* 2/374 ; Dhahabî *Tarîkh* 3/20 ; Suyûtî *Jâmi' al-ahâdîth* 25/237 ; Muttaqî *Kanz* 10/158.
14. Le deuxième calife ressemble beaucoup à l'apôtre Pierre qui était lui aussi un homme emporté et avait des moments de « doute » ; dans l'histoire des deux religions, ces deux compagnons de prophètes seront aussi des fondateurs.

Les révélations des sources non musulmanes

1. Voir à ce propos l'article d'Etan Kohlberg, « Western Accounts of the Death of the Prophet Muḥammad », *op. cit.*
2. Matthew Dimmock, *Mythologies of the Prophet Muhammad in Early Modern English Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 36.
3. *Chanson de Roland*, section 29, lignes 2590-2591.
4. L'évêque Sebèos, chroniqueur arménien écrivant vers 660, cite des témoins oculaires des premières incursions arabes en Arménie.
5. Dans sa chronographie, l'écrivain syriaque Jacob d'Édesse (m. 708) rapporte des informations certes brèves mais de première main.
6. Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1997.
7. Il est à noter que ces sources non musulmanes ne parlent pas de la mort de Muhammad mais seulement de sa présence à Gaza en l'an 634.
8. Dans sa *Chronique* écrite vers 640, Thomas le Presbytre évoque le règne de l'empereur byzantin Héraclius contemporain des débuts de l'islam.
9. Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, *op. cit.*, p. 120 : *In the year 945, indiction 7, on Friday 4 February (634) at the ninth hour, there was a battle between the Romans and the Arabs of Muhammad (tayyiiye d-Mhmt) in Palestine twelve miles east of Gaza*.
10. La bataille évoquée par Thomas le Presbytre correspond dans les sources musulmanes à la bataille de Dâthin, qui a eu lieu durant le printemps 634 à l'est de Gaza, sous le règne du premier calife Abû Bakr. Le chef de cette expédition dans les sources musulmanes était Yazîd Ibn Abî Sofiâne.
11. Pour de plus amples informations sur ce texte, voir Gilbert Dagron (en collaboration avec Vincent Déroche), *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Bilan de recherche, 5, Paris, 2010.
12. Robert. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, *op. cit.*, p. 57 (c'est nous qui traduisons la citation en français).
13. Voir chapitre XVI.
14. Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet, op. cit.*, p. 18-72.
15. Tayba et Tâba sont d'autres noms de Médine (Majlisî *Bihâr al-anwâr* 21/248).
16. Dârimî *Sunan* 1/156 ; Ibn 'Asâkir *Tarîkh Dimashq* 1/184.
17. Voir Edouard-Marie Gallez, *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, Paris, Éditions de Paris, coll. « Studia Arabica », 2 vol., 2005.

Les sources musulmanes : écrire l'histoire ou raconter des histoires ?

1. Ces difficultés sont peut-être sur le point de s'estomper grâce aux récentes prospections épigraphiques menées actuellement par Frédéric Imbert et Christian Robin, parmi tant d'autres. En avril 2013, devant l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Frédéric Imbert a présenté une communication dans laquelle il a exposé ses étonnantes découvertes archéologiques en Arabie saoudite.
2. Au début du IIe / VIIIe pour la tradition sunnite. Les shiites proposent une autre chronologie pour la fixation du texte coranique, affirmant que 'Alî a réuni le Coran au lendemain de la mort du Prophète.
3. Ces recueils sont les deux *Sahîh* de Muslim et Bukhârî ainsi que les quatre *Sunan* : ceux de Nasâ'î, d'Abû Dâwûd, de Tirmidhî et d'Ibn Mâjah.
4. La prière par exemple a été fixée grâce à la tradition de la *Sîra*.

5. Abdesselam Cheddadi affirme qu'une « première cristallisation (médinoise) des *maghâzî* se serait produite entre le dernier quart du Ier siècle et le premier quart du IIe siècle de l'hégire » ; elle aurait été « en contact avec une tradition yéménite indépendante représentée par Wahb Ibn Munabbih connu pour ses écrits se rapportant à la tradition judéo-chrétienne » (*Les Arabes et l'appropriation de l'histoire, op. cit.*, p. 172).
6. Sulaym Ibn Qays al-Hilâlî (2-76/623-695), l'auteur de l'ouvrage, aurait été un disciple d'ʻAlî.
7. « Il s'agit d'un écrit pseudépigraphique attribué à un partisan contemporain d'ʻAlî et composé de plusieurs strates de dates différentes. Le noyau primitif, la couche la plus ancienne, peut-être un des écrits les plus anciens parvenus jusqu'à nous daterait du premier quart du IIe / VIIIe siècle ; il est principalement consacré aux violences déclenchées par le problème de succession de Muhammad » (Mohammad-Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, *op. cit*., p. 23).
8. En 1978, Suhayl Zakkâr a pu proposer une édition de la *Sîra* d'Ibn Ishâq à partir des fragments manuscrits qu'il avait trouvés au Maroc et en Syrie : Ibn Ishâq, *Kitâb al-siyar wa-l maghâzî* (*al-Sîra*), éd. S. Zakkâr, Beyrouth, Dâr al-fikr, 1978.
9. Abdesselam Cheddadi, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire, op. cit.*, p. 17.
10. *Ibid*., p. 163.
11. On reprochait notamment à Ibn Ishâq d'avoir des « sympathies » shiites et de trop se référer aux traditions juives et chrétiennes.
12. Al-Suhaylî (VIe/XIIe siècle) dans son ouvrage *al-Rawdh al-unuf* compare et synthétise les deux *Sîra* : celle d'Ibn Ishâq et celle d'Ibn Hishâm.
13. Le mot *tabaqât* signifie en arabe « générations » ; par extension le mot désigne aussi les couches, les strates.
14. D'autres ouvrages sont incontournables pour la connaissance des débuts de l'islam (voir Sources arabes).
15. Le *Sanad* est la liste des noms de ceux qui ont transmis successivement le récit, en remontant jusqu'à la source première de l'information.
16. *Tabaqât* 2/225.
17. Edward Saïd, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978 ; trad. fr., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2003.
18. Les savants musulmans n'ont pas osé un travail critique de fond des traditions qui fondent leur histoire, hormis quelques tentatives émanant essentiellement de chercheurs issus de la culture musulmane mais installés pour la majorité d'entre eux en Europe ou aux États-Unis.
19. Harald Motzki (éd.), *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, Leyde-Baston-Cologne, Brill, 2000, p. XIV.
20. Jacqueline Chabbi, « Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet », *Arabica*, 43, 1996, p. 189-205.
21. Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
22. Antoine Borrut, « La fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques », *Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 129, 2011, p. 17-30 et 18.
23. Jan Assman, *La Mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010.
24. Abdesselam Cheddadi, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire, op. cit.*, p. 313-315.
25. Mohammad-Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant, op. cit.*
26. Il est à noter que les luttes fratricides d'une violence particulièrement sanglante qui ont caractérisé l'histoire de l'islam ne concernent pas uniquement le conflit entre sunnites et shiites : le camp sunnite lui-même a été déchiré par des luttes intestines. Ce contexte de crise politique quasiment chronique a indéniablement rejailli sur la représentation de l'histoire de l'islam et de la vie du Prophète dans les livres de la Tradition.
27. Fred M. Donner réfléchit sur les raisons qui ont poussé la communauté musulmane à réécrire son passé (*Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, Darwin Press, 1998). Tayeb el-Hibri, dans un ouvrage récent consacré aux quatre premiers califes, analyse leur histoire non comme des « narrations factuelles » mais comme des « récits codés », des « paraboles » dont il faut percer la signification symbolique (*Parable and Politics in Early*

Islamic History. The Rashidun Caliphs, New York, Columbia University Press, 2010). Boaz Shoshan avait déjà adopté la méthode suivie par Tayeb el-Hibri, allant jusqu'à opérer un travail de « déconstruction » des chroniques de Tabarî dont il réfute l'utilisation comme source historique (*Poetics of Islamic Historiography. Deconstructing Tabari's History*, Leyde, Brill, 2004).

28. Jean-François Lyotard, *Instructions païennes*, Paris, Galilée, 1977, p. 47.

29. *Ibid*., p. 45.

Bibliographie sélective

AMIR-MOEZZI M.-A., *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur,* Paris, CNRS, 2011.

– (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007.

ANDRAE T., *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1945.

BENKHEIRA M. H., « Onomastique et religion : à propos d'une réforme du nom propre au cours des premiers siècles de l'Islam », in C. Müller et M. Roiland-Rouabah (dir.), *Les Non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Beyrouth, Presses de l'IFPO-IRHT, 2013, p. 319-356.

BLACHÈRE R., *Le Problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam*, Paris, PUF, 1952.

BORRUT A., « La fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques », *Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 129, 2011, p. 17-30.

CAETANI L., *Annali dell' Islam*, Milan, Ulrico Hoepli, 1905-1926.

CASANOVA P., *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitif*, 2 vol., Paris, P. Geuthner, 1911-1913.

CAUSSIN DE PERCEVAL A.-P., *Essai sur l'histoire des Arabes*, Paris, Firmin Didot Frères, 1848.

CHABBI J., « Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet », *Arabica*, 43, 1996, p. 189-205.

–, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noêsis, 1997.

CHASE R. F., *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

CHEDDADI A., *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire. Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe/VIIIe siècle*, Arles, Sindbad-Actes Sud, 2004.

DIMMOCK M., *Mythologies of the Prophet Muhammad in Early Modern English Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

DJAÏT H., *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989, rééd. 2008.

–, *La Vie de Muhammad*, Paris, Fayard, t. I, 2007.

DONNER F., *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, Darwin Press, 1998.

DOZY R., *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, trad. V. Chauvin, Leyde – Paris, Brill – Maisonneuve, 1879.

ECKHARDT A., « Le cercueil flottant de Mahomet », in *Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerts à Ernest Hoepffiner*, Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg 113, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

EFFENDI M., « Mémoire sur le calendrier arabe avant l'islamisme et sur la naissance et l'âge du Prophète Mohammad », *Journal asiatique*, février-mars 1858, p. 109-192.

El-HIBRI T., *Parable and Politics in Early Islamic History. The Rashidun Caliphs*, New York, Columbia University Press, 2010.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES M., *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1957.

HALEVI L., *Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York, Columbia University Press, 2007.

HOYLAND R. G., *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1997.

IMBERT F., « L'Islam des pierres : l'expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles », *Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam, hommage à A.-L. de Prémare*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 129, 2011, p. 55-77.

KOHLBERG E., « Shīʿī Views of the Death of the Prophet Muḥammad », in *Medieval Arabic Thought. Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, Warburg Studies and Texts 4, 2012, p. 77-86.

–, « Western Accounts of the Death of the Prophet Muḥammad », in M.-A Amir-Moezzi et J. Scheid (dir.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'Invention des origines*, Turnhout-Paris, Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 110, 2000, p. 165–195.

–, « Abû Turab », *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n° 41, 1978, p. 347-352.

LAMMENS H., *Fâtima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sîra*, Institut biblique pontifical, Rome, Bretschneider, 1912.

–, « L'âge de Mahomet et la chronologie de la *Sîra* », *Journal asiatique*, dixième série, t. XVII, 1911, p. 209-250.

–, « Le "triumvirat" Abû Bakr, ʿUmar et Abû ʿUbayda », in *Mélanges de la faculté orientale de Beyrouth*, t. 4, 1910, p. 113-144.

–, « Qoran et Tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet ? », *Recherches des sciences religieuses*, I, 1910, p. 27-51.

MADELUNG W., *The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1997.

MARGOLIOUTH D. S., *Mohammed and the Rise of Islam*, New York, Putnam, 1905.

MOTZKI H. (éd.), *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2000.

POWERS D. S., *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009.

PRÉMARE A.-L. de, *Les Fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002.

RENAN E., « Mahomet les origines de l'islamisme », *Revue des Deux Mondes*. *Nouvelle Période*, t. 12, 1851, p. 1063-1101.

RODINSON M., *Mahomet*, Paris, Seuil, 1994.

RUBIN U., *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis*, Princeton, The Darwin Press, 1995.

– (éd.), *The Life of Muhammad*, Aldershot-Brookfield-Singapore-Sydney, Ashgate, 1998.

SHOEMAKER S. J., *The Death of a Prophet. The End of Muhammad' Life and the Beginning of Islam*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012.

SHOSHAN B., *Poetics of Islamic Historiography. Deconstructing Tabari's History*, Leyde, Brill, 2004.

WATT M., *Muhammad at Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1953 ; trad. fr. *Mahomet à La Mecque*, Paris, Payot, 1958.

–, *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press, 1956 ; trad. fr. *Mahomet à Médine*, Paris, Payot, 1959.

Traductions françaises du Coran utilisées

BERQUE J., *Le Coran. Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, Paris, Albin Michel, 1991, éd. révisée 1995.

CHEBEL M., *Le Coran. Nouvelle traduction*, Paris, Fayard, 2009.

GROSJEAN J., *Le Coran traduit de l'arabe*, Paris, Philippe Lebaud, 1979.

KASIMIRSKI A., *Le Koran. Traduction française*, Paris, Charpentier libraire-éditeur, 1862.

MASSON D., *Le Coran. Traduction française*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.